This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

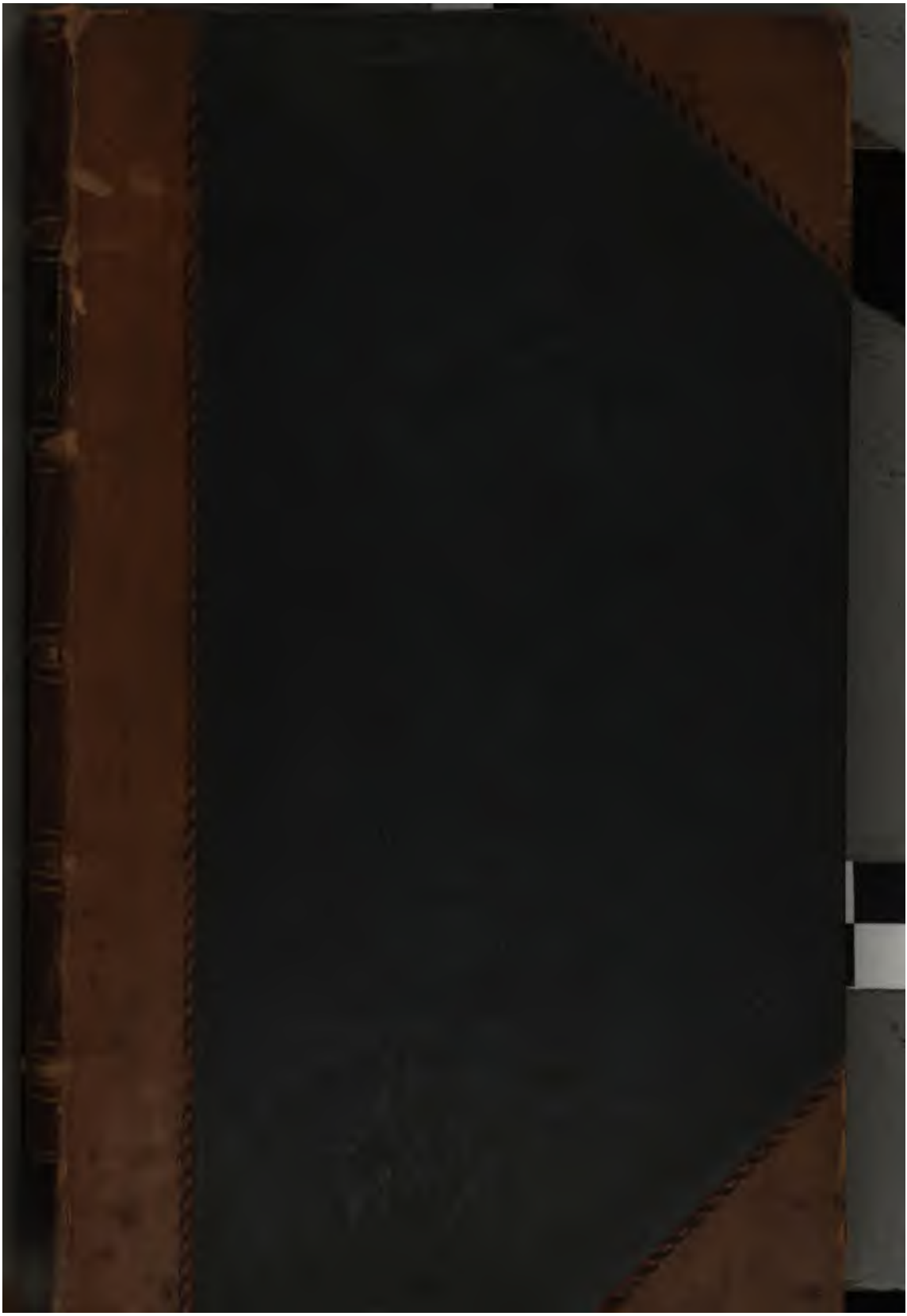
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



600070169T

Propädeutik der Philosophie.

Einleitung in die Philosophie

und

Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften.

Ein

Lehrbuch für akademische Vorlesungen

von

Dr. Ludwig Noack,

a. o. Professor an der Universität zu Giessen.

Weimar,

Druck und Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs.

1854.

265. a. 84.

Seiner Excellenz

dem wirklichen geheimen Rathe und Präsidenten
des grossherzoglichen Oberconsistoriums zu Darmstadt

Herrn

Dr. Heinrich Karl Jaup

bei der

Feier seines Dienstjubiläums

am 1. April 1854

zur

öffentlichen Bezeugung aufrichtigster Hochachtung

und dankbarster Verehrung

zugeeignet

vom Verfasser.

Indem ich es wage, dem vorliegenden Werke den Namen Ew. Excellenz voranzusetzen und Sie damit zugleich an Ihrem Ehrentage zu begrüssen, ist es nur das Vertrauen auf Ihre wohlwollende Nachsicht, welches mich hoffen lässt, Sie werden die Mängel dieser in so manchen Stücken hinter meinen eigenen Anforderungen zurückstehenden Arbeit einigermaassen mit meiner dermaligen innern und äussern Situation entschuldigen, unter deren Drucke es mir nicht immer leicht geworden ist, die für eine anspannende wissenschaftliche Thätigkeit so nothwendige Frische und Elasticität des Geistes zu bewahren und am Willen gesund zu bleiben. So weit mir jene Freiheit des Geistes und jene Elasticität eines andauernden Muthes dennoch zu Theil geworden ist, verdanke ich diess nicht zum Letzten dem Hinblick auf Männer, die selber in schwülen Zeiten in der Kräftigkeit ihres inneren Lebens die Stütze fanden, um gegen die Wogen der Aussenwelt Stand zu halten.

Und wie hätte ich mich unter solchen Umständen nicht vor Allem an dem Bilde Ihrer Persönlichkeit und Ihres öffentlichen Characters stärken sollen, der Sie, verehrungswürdigster Mann! vor jetzt fünf Jahren durch Ueberweisung eines philosophischen Lehrstuhls mich zu bleibendem Danke verpflichteten? Dem Willen feste und hohe Zielpunkte zu stecken und für deren Erreichung

mit ausdauerndem Muthe sein Leben einzusetzen, um was der Geist sich errungen, als sein wahres und bleibendes Eigenthum mitzunehmen, diesen Ehrgeiz, von wem könnten die Jüngeren ihn besser lernen, als von einem Manne, der heute auf fünfzig vergangene Jahre einer reichen und kräftigen Wirksamkeit für des Geistes edelste Güter ebenso auf dem Boden der Wissenschaft wie auf dem Felde der That mit dem lohnenden Bewusstsein zurückblickt, in der Intensität seiner Lebensarbeit sowie in der Nachfolge seiner Werke nicht vergebens gelebt, gewirkt, gekämpft zu haben?

Und indem sich mit solchem Gefühle der gerechtesten Bewunderung und tiefsten Hochachtung vor Ihrem öffentlichen Character bei mir zugleich die Gesinnung ungeheuchelter Dankbarkeit und persönlicher Verehrung verknüpft, lassen Sie Sich wohl auch nicht ungern diesen öffentlichen Ausdruck beider gefallen, womit ich es mir immerdar zu hoher Ehre anrechne, mich nennen zu dürfen

Ew. Excellenz

ergebensten Diener

Ludwig Noack.

Giessen, den 26. März 1854.

Inhalt.

Seite

§. 1. Inhalt und Bedeutung der philosophischen Propädeutik . . . 3

Erster Theil.

Einleitung in die Philosophie.

§. 2. Uebersicht 5

Erstes Capitel: Wesen und allgemeiner Standpunkt der Philosophie.

§. 3. Name und allgemeiner Sinn der Philosophie 6
§. 4. Wer philosophirt? 7
§. 5. Einwürfe gegen die Philosophie 8
§. 6. Abstractes und concretes Denken 10
§. 7. Verhältniss der Philosophie zum übrigen geistigen Bildungsinhalte . 12
§. 8. Das Verhältniss der Philosophie zu den positiven Wissenschaften . 13
§. 9. Die nothwendigen Voraussetzungen für die Philosophie . . . 15
§. 10. Die praktische Bedeutung der Philosophie 16

Zweites Capitel: Der besondere scientifische Inhalt und die geschichtlichen Voraussetzungen der Philosophie.

§. 11. Das Ganze der Philosophie nach ihrem allgemeinen Inhalte . . 17

1. Die Naturphilosophie.

§. 12. Die denkende Erkenntniss der Natur vor Kant 19
§. 13. Die Naturphilosophie von Kant bis Hegel 20
§. 14. Die Hegel'sche Naturphilosophie 22

2. Die Metaphysik.

§. 15. Der Standpunkt der alten Metaphysik 24
§. 16. Die Metaphysik bis auf Kant 25
§. 17. Die nachkantische Metaphysik 27
§. 18. Fortsetzung (Trendelenburg) 29

§. 19. 3. Die Logik 30

4. Die Psychologie.

§. 20. Die empirische Psychologie 32
§. 21. Die Psychologie als speculative Wissenschaft 33
§. 22. Die Hegel'sche und Herbart'sche Psychologie 35

Seite

§. 23. 5. Die Erkenntnisslehre 37

6. Die Aesthetik.

§. 24. Die Aesthetik bis auf Hegel 38
§. 25. Die Aesthetik seit Hegel 40

7. Die praktische Philosophie.

§. 26. Begriff der praktischen Philosophie 43
§. 27. Geschichte der Moral- und Rechtsprincipien im Alterthum . . 45
§. 28. Geschichte der Moral- und Rechtsprincipien in neuerer Zeit . . 47
§. 29. Die eigentlich philosophische Erkenntniss des Rechts und der Sittlichkeit 51
§. 30. Fortsetzung: Von Kant bis Hegel 53
§. 31. Die Hegel'sche Lehre vom objectiven Geist 56
§. 32. Der wissenschaftliche Standpunkt der Philosophie der Geschichte . 58
§. 33. Die scientifischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie . . 61
§. 34. Der Fortschritt in der weltgeschichtlichen Entwickelung . . . 64
§. 35. Die Religionsphilosophie 65

Drittes Capitel: Der wissenschaftliche Begriff der Philosophie als eines in sich gegliederten Ganzen.

§. 36. Die Geschichte der Philosophie 67
§. 37. Die wichtigste Literatur der Geschichte der Philosophie . . . 69
§. 38. Die Hauptepochen in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie 71

I. Die antike oder griechisch-römische Philosophie.

§. 39. Die vorsokratische Philosophie 73
§. 40. Die sokratisch-platonisch-aristotelische Philosophie 76
§. 41. Die nacharistotelische Philosophie 79

II. Die Philosophie des Mittelalters.

§. 42. Die vormittelalterlich-christliche Philosophie 82
§. 43. Die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters . . . 86
§. 44. Die eigentliche christlich-mittelalterliche Philosophie 88
§. 45. 1. Die Entwickelung der Scholastik des Mittelalters 89
§. 46. 2. Die Entwickelung der mittelalterlichen Mystik 92
§. 47. 3. Die Entwickelung der natürlichen Theologie 96

III. Die Philosophie der neuern Zeit.

§. 48. Die philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters . . 99
§. 49. Die einseitig idealistischen und realistischen Systeme der Philosophie von Cartesius bis zu Kant 103
§. 50. Die deutsche Philosophie seit Kant bis auf die Gegenwart . . 109
§. 51. Rückblick auf die verschiedenen Versuche zur Lösung des philosophischen Problems 112
§. 52. Die Vereinigung des Idealismus und Realismus im Bewusstsein der Gegenwart 117
§. 53. Der Anfang der Philosophie 118
§. 54. Das Realprincip der Philosophie 120
§. 55. Die Selbstbewegung oder Entwickelung des Princips 123
§. 56. Das Erkenntnissprincip und die Methode der Philosophie . . . 125

Seite

Zweiter Theil.

Das System der Philosophie als Encyclopädie der Wissenschaften im Grundrisse.

§. 57. Der entwickelte Organismus des Weltwesens 127

Erster Abschnitt.

Die Philosophie der Natur.

§. 58. Uebergang: der Anfang des Systems 130

Erstes Capitel: Der Wille als Materie und Bewegung oder die Stufe der mathematisch-mechanischen Natur.

§. 59. Uebersicht 133

I. Die Philosophie der Mathematik.

§. 60. Princip und Uebersicht 134

A. Der Raum.

§. 61. Entstehung des Raums und seiner Dimensionen 135
§. 62. Die Raumfigurationen 137
§. 63. Der mathematische Körper 139

B. Die Zeit und die Zahl.

§. 64. Die Zeit und ihre Dimensionen 142
§. 65. Die Zahl und ihre Unterschiede 143
§. 66. Die Zahlenverhältnisse 145

C. Die Bewegung und ihr Maass.

§. 67. Der Ort 146
§. 68. Die Richtung der Bewegung 147
§. 69. Die Geschwindigkeit der Bewegung 148

II. Der Wille in der Natur als Schwere oder die Mechanik.

§. 70. Uebergang 149
§. 71. Die Materie als Aether und Atom 150
§. 72. Die Schwere und ihre besondern Bestimmungen 152
§. 73. Die mechanischen Verhältnisse der Schwere 153

III. Der dynamische Naturwille als Gravitation der Massen oder die Philosophie der Astronomie.

§. 74. Uebergang 155
§. 75. Die Affinität als Princip der Entstehung der Weltkörper . . . 156
§. 76. Die Mechanik des Himmels 157
§. 77. Das kosmisch-dynamische System 159

Zweites Capitel: Der dynamische Trieb der Materie zu individueller Gestaltung oder die Wissenschaft des Unorganischen (Physik).

§. 78. Uebersicht 161

I. Die allgemeinen physikalischen Processe der Natur.

§. 79. Uebergang 162
§. 80. Die Cohäsion und ihre Auflösung in Klang und Wärme . . . 163
§. 81. Das Licht und die Unterschiede desselben 166

Seite

§. 82. Die Farbe und ihre Unterschiede 168
§. 83. Die polarische Individualisirung der Materie 170

II. Das besondere planetarisch-kosmisch-tellurische Verhältniss der Erde.

§. 84. Uebergang 173
§. 85. Das solarisch-lunarische Verhältniss der Erde 174
§. 86. Die mineralogisch-geognostische Beschaffenheit der Erde . . . 176
§. 87. Der Process der Erdbildung 179

III. Der elementarisch-meteorologische Process und die Gestaltung der Erdoberfläche.

§. 88. Uebergang 182
§. 89. Der atmosphärische Process der Erde: a) als Luftprocess . . 183
§. 90. b) Der meteorische Wasserprocess der Atmosphäre 185
§. 91. c) Der Temperaturprocess der Erde 186
§. 92. Die Gliederung der Erdoberfläche in Land und Wasser. a) Die allgemeinen Verhältnisse des Wassers 188
§. 93. Fortsetzung. b) Die allgemeine Gliederung des festen Landes . 190
§. 94. Fortsetzung: die Landschaft 191
§. 95. Die individuelle Plastik der Erdoberfläche 194

Drittes Capitel: Der organisirende Trieb der Materie oder der Wille als Lebenstrieb: die Wissenschaft des Organischen (Physiologie).

§. 96. Uebersicht 196
§. 97. Das Hervortreten des Lebens oder die organische Metamorphose . 197
§. 98. Das Wesen des Organismus und seiner eigenthümlichen Processe . 200
§. 99. Die Stufenentwickelung in der Selbstgestaltung der organischen Natur 202

I. Der organisirende Trieb im vegetativen Leben.

§. 100. Die vegetabilische Zelle 203
§. 101. Der Lebensprocess der Pflanze 205
§. 102. Der totale Gestaltungsprocess der Pflanzen 207

II. Der organisirende Trieb im animalischen Leben.

§. 103. Das Grundwesen der animalischen Organisation 208
§. 104. Der Erhaltungsprocess des Thiers 210
§. 105. Das Seelenleben des Thiers 213
§. 106. Die Unterschiede der thierischen Organisation 215

III. Der organisirende Trieb im anthropologischen Leben.

§. 107. Das Grundwesen der menschlichen Organisation 217
§. 108. Die Naturbestimmtheit des menschlichen Organismus . . . 220

Zweiter Abschnitt.

Der Wille als selbstbewusste Innerlichkeit oder die Philosophie des theoretischen Geistes.

§. 109. Uebergang 224

Viertes Capitel: Die Naturlehre oder Physiologie des Geistes.

§. 110. Uebersicht 225

Seite

I. Der Geist als Seele oder Selbstgefühl.

§. 111. Der Process des Seelenlebens in der gesunden Leiblichkeit . . 226
§. 112. Der Process des Seelenlebens im Schlaf und Krankheit des Individuums 229
§. 113. Die symbolische Erscheinung der Seele in ihrer Leiblichkeit . . 230

II. Der Geist als Selbstbewusstsein: Pneumatologie.

§. 114. Das Wesen und die physiologische Gliederung des Geistes . . 231
§. 115. Das Bewusstsein und seine psychologische Entwickelung . . 233
§. 116. Der Wille und seine psychologische Entwickelung 236
§. 117. Die selbstbewusste Persönlichkeit als totale Geistigkeit . . . 239

III. Der Geist als sprachbildende Macht.

§. 118. Das Wesen der Sprache 239
§. 119. Der Organisationsprocess der Sprache 241
§. 120. Die geschichtlich-ethnographische Seite der Sprachbildung . . 243

Fünftes Capitel: Der Geist in seiner Allgemeinheit als Gedanke oder die reine Philosophie.

§. 121. Uebersicht 246

I. Der formale Process des Denkens oder die Logik.

§. 122. Der Standpunkt des formalen Denkens 248
§. 123. Das Denken als Begreifen 249
§. 124. Das Denken als Urtheilen 250
§. 125. Das Denken als Schliessen 252

II. Die objective Logik oder Metaphysik.

§. 126. Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik 254

1) Die Selbstbegründung der Wirklichkeit oder die Kategorieen der Wesenheit.

§. 127. Die subjective Begründung der Natur 257
§. 128. Die objective Selbstvermittelung des Wesens 259
§. 129. Die absolute Selbstvollendung der Wesenheit 263

2) Die Selbstvermittelung der Wirklichkeit in den Kategorieen der Selbstheit.

§. 130. Die subjective Selbstbegründung der Selbstheit oder das Gesetz des Geistes 266
§. 131. Die objective Selbstvermittelung der Selbstheit oder die Ordnung des Geistes 269
§. 132. Die absolute Selbstvollendung der Selbstheit in der Persönlichkeit des Geistes 272

3) Die Selbstvollendung der Wirklichkeit in den Kategorieen der Geschichte.

§. 133. Die subjective Selbstbegründung der Geschichte (Physiologie der Weltgeschichte) 274
§. 134. Die objective Selbstvermittelung der Geschichte (Logik der Weltgeschichte) 277
§. 135. Die absolute Selbstvollendung der Geschichte (Ethik der Weltgeschichte) 281
§. 136. Fortsetzung: Die absoluten Willensbestimmungen oder der teleologische Process der Weltentwickelung 282
§. 137. Fortsetzung: Der absolute Weltzweck 284

Seite

III. Die Erkenntnisslehre oder Wissenschaftslehre.

§. 138. Gegenstand und Begriff der Erkenntnisslehre 286
§. 139. Die Fundamentallehre des Erkennens 287
§. 140. Die Methodenlehre des Erkennens 289
§. 141. Die Architektonik des Erkennens 292

Sechstes Capitel: Die Philosophie der Kunst.

§. 142. Uebergang 293

I. Das Schöne an sich oder in seinem Wesen und Begriffe.

§. 143. Das Schöne in der Einheit seiner Elemente 295
§. 144. Die gegensätzlichen Formen des Schönen 297
§. 145. Die erfüllte, totale Einheit des Schönen 300

II. Das Schöne in seiner einseitigen Wirklichkeit.

§. 146. Das Naturschöne 301
§. 147. Das Schöne als Phantasie 303
§. 148. Das Schöne als freie Production der Kunst 305

III. Das System der Künste.

§. 149. Uebersicht 308
§. 150. Die bildende Kunst 309
§. 151. Die musikalische Kunst 311
§. 152. Die Poesie als Kunst der Künste 312

Dritter Abschnitt.

Die Philosophie des praktischen Geistes oder Ethik.

§. 153. Uebergang 316

Siebentes Capitel: Die subjective Ethik.

§. 154. Uebersicht 318

I. Der Wille als wesentliches Gesetz der Freiheit.

§. 155. Der Wille als wesentlicher Selbstzweck 320
§. 156. Nothwendigkeit und Freiheit als Momente des Willens . . . 321
§. 157. Das Gute als verpflichtend für das Subject 323

II. Der Wille in seiner subjectiv-endlichen Erscheinung.

§. 158. Der formelle Process der subjectiven Freiheit 326
§. 159. Die Trennung des subjectiven Willens vom Gesetze des Guten . 328
§. 160. Der Fortgang des Lebens der Sünde 330

III. Der Wille als wahrhafte sittliche Freiheit.

§. 161. Der Process der Bekehrung 333
§. 162. Die Tugend 335
§. 163. Die sittliche Freiheit 337

Achtes Capitel: Die objective Ethik.

§. 164. Uebergang und Uebersicht 340

Seite

Erste Sphäre: Das Privatrecht oder die einzelne Rechtssphäre.

§. 165. Uebersicht 341
§. 166. Das Sachenrecht 342
§. 167. Das persönliche oder Vertragsrecht 345
§. 168. Das Unrecht und die Strafe 346

Zweite Sphäre: Das öffentliche Recht oder die particuläre Rechtssphäre.

§. 169. Uebergang 348

I. Der Kreis der Familie oder das Reich der Persönlichkeit in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit.

§. 170. Die Ehe 350
§. 171. Die Familie 351
§. 172. Die Auflösung der Familie 357

II. Der Kreis der bürgerlichen Gesellschaft oder das Reich der Persönlichkeit in ihrer reflectirten Wirklichkeit.

§. 173. Uebergang 360
§. 174. Das Bedürfniss und die Arbeit 361
§. 175. Das bürgerliche Gesetz und die Rechtspflege 364
§. 176. Die Polizei 366

III. Der Kreis des Staatslebens oder das Reich der Persönlichkeit ihrer organischen Totalität.

§. 177. Uebergang 368

A. Das äussere Staatsrecht.

§. 178. Das Gesetzgebungsrecht 369
§. 179. Das Regierungs- und Verwaltungsrecht 371
§. 180. Das Souveränetätsrecht 372

B. Das innere Staatsrecht oder die Rechtspflicht des Staates zur geistig-sittlichen Bildung seiner Glieder.

§. 181. Der Organismus des Unterrichts 373
§. 182. Die Pflege der Wissenschaft als solcher 376
§. 183. Die Pflege der Kunst 379

C. Das gegenseitige Staatenrecht oder das Völkerrecht.

§. 184. Die friedlichen Staatenverhältnisse 381
§. 185. Die feindlichen Staatenverhältnisse 383
§. 186. Das positive Resultat des allgemeinen Staatenverkehrs 384

Dritte Sphäre: Die universelle Rechtssphäre oder die Weltgeschichte.

§. 187. Uebergang 386
§. 188. 1. Die Elemente der Weltgeschichte 386
§. 189. 2. Der Inhalt und Begriff der Weltgeschichte 389
§. 190. 3. Die Philosophie der Geschichte oder der begriffene Organismus der Weltgeschichte 391

Seite

I. Das Alterthum.

§. 191. Allgemeiner Character des Alterthums 392

A. Die Vorstufe des Alterthums: Der Orient.

§. 192. 1. Der reine Naturzustand 395
§. 193. 2. Die wilden oder Naturvölker des Orients 396
§. 194. 3. Der Sterndienst der Sabäer 400
§. 195. 4. China 402
§. 196. 5. Das Volk der Hindu's 406
§. 197. 6. Die babylonisch-phönicische Cultur 411
§. 198. 7. Das ägyptische Volk 415
§. 199. 8. Die Völker Irans 420
§. 200. 9. Das Volk Israels 424
§. 201. 10. Das persische Reich 430

B. Die Mitte der alten Welt: das Griechenthum.

§. 202. Der griechische Volksgeist nnd dessen innere Entwickelung . . 433
§. 203. Die Religion der Hellenen 436
§. 204. Die übrigen Seiten des griechischen Culturlebens und sein Untergang 440

C. Der Ausgang der alten Welt: das Römerthum.

§. 205. Der römische Volksgeist 442
§. 206. Die römische Staatsverfassung 445
§. 207. Die Entwickelung des römischen Weltreiches 448
§. 208. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Römerreiches 450

II. Die christliche Welt bis zum Schlusse des Mittelalters.

§. 209. Uebergang: der Wendepunkt der Zeiten 452

A. Die Vorstufe des Mittelalters.

§. 210. Die Elemente der christlichen Welt 455
§. 211. Die Germanen und die Völkerwanderung 460
§. 212. Der Islam und die fränkische Universalmonarchie 465

B. Das eigentliche christliche Mittelalter.

§. 213. Die romanischen Völker des Mittelalters 469
§. 214. Die germanischen Staaten des Mittelalters 473
§. 215. Das deutsche Kaiserthum und der Lehensstaat 476
§. 216. Der geistliche Lehensstaat und seine Gliederung 478

C. Der Ausgang des Mittelalters.

§. 217. Die Elemente der Auflösung des Mittelalters 491

III. Die neuere Zeit.

§. 218. Allgemeiner Character der neuern Zeit 493

Neuntes Capitel: Die absolute Ethik oder die Religionsphilosophie.

§. 219. Uebergang 487
§. 220. Der religiöse Standpunkt des Subjects 488
§. 221. Die sittliche Gemeinde im Lichte der Religion 490
§. 222. Die ethische Verklärung der Welt 491

Druckfehler.

S. 168, Z. 4 v. o. ist zu lesen: Lichtschwingungen statt Luftschwingungen.

Propädeutik der Philosophie.

Ἓν διαφέρον ἑαυτῷ.

§. 1.

Inhalt und Bedeutung der philosophischen Propädeutik.

In die Philosophie kann derjenige nicht wahrhaft eingeführt werden, welcher ohne eigne Anstrengung und Selbstarbeit des Denkens oder gar ohne den Trieb und das Bedürfniss des Denkens propädeutisch mit der Wissenschaft des Denkens bekannt gemacht werden zu können glaubt. Eine Gymnastik des Denkens hat überhaupt der Natur der Sache nach die Aufgabe, den Geist schon von vorn herein in die Zucht des Denkens selbst zu nehmen, um ihn durch eigne Geistesarbeit die Frucht des Denkens, das System der Philosophie, miterringen und mitgeniessen zu lassen.

Als eine für die Jünger des philosophischen Studiums bestimmte Vorschule der Philosophie kann darum die philosophische Propädeutik von den für Meister des philosophischen Gedankens berechneten Darstellungen der Philosophie nicht sowohl durch ein, der leicht zu befriedigenden Oberflächlichkeit Vorschub leistendes, Preisgeben der wissenschaftlichen Strenge, als vielmehr nur dadurch unterschieden sein, dass durch anmuthende Klarheit und durchsichtige Gedrungenheit bei den mit den nöthigen Voraussetzungen zum Studium der Philosophie Herantretenden die Einsicht begründet werden soll, wie die Philosophie eben nur die einfachste und geläutertste Form des Wissens überhaupt ist.

In diesem Sinne zerfällt die philosophische Propädeutik in zwei Haupttheile, deren erster als eigentliche Einleitung in die Philosophie das zum philosophischen Denken sich entschliessende Individuum vom Boden des gewöhn-

lichen, noch nicht eigentlich philosophischen Bewusstseins Schritt für Schritt bis zu dem Punkt hinführt, wo ihm die Einsicht in die Nothwendigkeit und Bedeutung des Systems der Philosophie selbst aufgeht, dessen encyclopädischer Grundriss den Inhalt des zweiten, dem äussern Umfange nach grössern, Haupttheils der philosophischen Propädeutik bildet.

Erster Theil.

Einleitung in die Philosophie.

---

§. 2.

Uebersicht.

Die Einleitung in die Philosophie hat zu ihrem Inhalte 1) das Wesen und den allgemeinen Standpunkt der Philosophie und des philosophischen Denkens in seinem Unterschiede vom gewöhnlichen Denken; 2) den besondern Inhalt und die scientifischen Voraussetzungen der Philosophie, nach Seiten des von ihr zu umfassenden empirischen Wissensstoffes; und 3) den wissenschaftlichen Begriff und Organismus der Philosophie als eines in sich gegliederten einheitlichen Ganzen.

Diese drei Punkte bedingen, ergänzen und vollenden einander wechselseitig, so dass sich das Anfangs noch unbestimmte und abstracte Wesen der Philosophie erst an ihrem bestimmten, concreten Inhalte bewährt, und dieser wiederum den sich selbst erfüllenden wissenschaftlichen Begriff der Philosophie als das Resultat aller vorausgesetzten scientifischen Vermittelungen hervorgehen lässt, um aus der Einheit eines inhaltsvollen Princips den reichgegliederten Organismus des Systems zu entwickeln.

Erstes Capitel.

Wesen und allgemeiner Standpunkt der Philosophie.

§. 3.

Name und allgemeiner Sinn der Philosophie.

So geläufig auch der Name der Philosophie im Munde philosophirender und nichtphilosophirender Köpfe ist, so wenig Klarheit herrscht gemeiniglich darüber, was eigentlich Philosophie ist, da sie denn zunächst nur als ein leeres Wort erscheint, mit welchem ein so verschiedener Sinn verknüpft zu werden pflegt, dass es fast so verschiedene Definitionen der Philosophie gibt, als einzelne Philosophieen geschichtlich aufgetreten sind.

Nach übereinstimmenden Nachrichten der Alten hat Pythagoras zuerst das Wort Philosophie gebraucht und gesagt, er sei kein Weiser (*σοφός*), sondern ein Liebhaber oder Freund der Weisheit (*φιλόσοφος*). In diesem Sinne galt den Alten die Philosophie als die eifrige Betrachtung des Wesens der Dinge oder, sofern die Weisheit als die Frucht solcher Beschäftigung erschien, galt die letztere selbst als das Streben nach der Weisheit.

Unter dieser Weisheit nun, welche den Inhalt und das Ziel der Philosophie bildet, sollte nicht dasjenige verstanden werden, was sich als die Frucht praktischer Lebensbeobachtung ergab, in welchem Sinne z. B. die Griechen von den sieben Weisen sprachen, sondern es kam dabei das theoretische Denken und Forschen des Geistes vorwaltend in Betracht, so dass der Sinn des Wortes Philosophie vorwaltend in der denkenden Erforschung der Wahrheit oder näher der letzten Gründe und Ursachen alles Seins und Wissens gefunden und sie als die Erkenntniss dessen, was wahr und wirklich sei, bestimmt wurde.

Sofern nun hierzu ein Hinausgehen über die blosse Oberfläche der Dinge und Erscheinungen und eine Vertiefung in das, was für den eindringenden Blick an den Dingen und Erscheinungen das eigentlich Vernünftige ist, erfordert wird; so erklärt sich daraus die Auffassung der Philosophie als der Erforschung und Erkenntniss dessen, was an der Masse des

Seins, an der erscheinenden Existenz Vernünftiges vorhanden und was dann das eigentlich Wirkliche an derselben wäre.

Damit ist nun aber die Erforschung des Wirklichen unter einen einheitlichen und allgemeinen Gesichtspunkt gestellt, und es bedarf nur des weitern Schrittes, diesen Einheitspunkt festzuhalten, um die Philosophie genauer als Wissenschaft des Alls oder die Erkenntniss der Welt als eines einheitlichen Ganzen aufzufassen, so dass darin alles menschliche Wissen zur Einheit eines Universalwissens zusammengefasst wird und die Philosophie als eigentliche Weltweisheit sich darstellt, ein Ausdruck, welcher seit dem Aufklärungszeitalter des vorigen Jahrhunderts geläufig geworden ist.

§. 4.

Wer philosophirt?

Ist nun aus der Analyse des Namens vorläufig wenigstens eine allgemeine Vorstellung von der Philosophie gewonnen; so hätte jeder Mensch, soweit er als denkendes Wesen auftritt, auch sofort mehr oder minder am Philosophiren Antheil, und es könnte nicht sowohl die Frage sein, ob philosophiren oder nicht philosophiren, sondern nur, ob richtig oder falsch, gut oder schlecht philosophiren. Denn von derjenigen Thätigkeit unsers Geistes, die wir Philosophiren nennen, bietet sich als die nächste Vorstellung diess dar, dass dasselbe dann vor sich gehe, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand richten und die dabei entstehenden Bewegungen unsers Geistes in Zusammenhang bringen, um über den Gegenstand mit uns selber in's Reine zu kommen.

Darnach strebt aber, mag er sich nun darüber bewusst werden oder nicht, im Grunde jeder Mensch, indem er in seinem Denken, Bilden und Handeln unwillkürlich auf Widersprüche stösst, welche sofort ebensowohl das spielende Kind, wie den lernenden Knaben und die sinnende Jungfrau, das liebende Weib wie den ernsten, strebenden Mann dazu treiben, sich über ihr Verhalten klar zu werden, über ihr Thun sich zu orientiren und eine Regel für dasselbe zu finden.

Und doch ist diess Alles noch nicht ohne Weiteres auch Philosophiren, im eigentlichen und unterscheidenden Sinne des

Wortes, zu nennen, da weder der Umfang des Lebens und Wirkens, noch die Leichtigkeit des Bildens und Schaffens, noch der Reichthum des Wissens und Lernens, so schätzbare und nothwendige Voraussetzungen des Philosophirens sie auch sind, doch für sich allein noch Niemanden zum Philosophen machen, dessen wesentliche Eigenthümlichkeit sich zwar aus allem diesem mit Kraftfülle sättigt, gleichwohl aber ein besonderes specifisches Gebiet für sich allein in Anspruch nimmt.

Die Thätigkeit des eigentlichen Philosophirens besteht weder in den Anfängen und Versuchen des Denkens, sich mit der Wirklichkeit in Bausch und Bogen durch oberflächliches Raisonnement zurecht zu finden; noch in dem einseitig abstracten Denken, das nur gewisse Seiten der Dinge betrachtet und in Hypothesen und Formeln sich befriedigt; sondern in einem Denken, das den Kern der Wirklichkeit mit Bewusstsein erfasst.

§. 5.

Einwürfe gegen die Philosophie.

Gegen den Anspruch der Philosophie, die Wirklichkeit zu begreifen oder die Welt denkend zu verstehen, haben sich zu allen Zeiten zahlreiche Gegner erhoben, welche aus den verschiedensten Motiven, unter denen der Unverstand nicht das schlimmste ist, gegen alle und jede Philosophie Opposition machten.

Der Vorwurf, den Mephistopheles in den berühmten Worten ausspricht:

Ein Mensch, der speculirt, ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Vom bösen Geist im Kreis herumgeführt, wo rings umher ist grüne Weide,

trifft nur eine sich selbst nicht verstehende, in der Begriffsschattenwelt leerer und unfruchtbarer Abstractionen sich bewegende Philosophie, welche längst zu Grabe getragen ist, seit sich die Philosophie in den frischen Gefilden der lebendigen Wirklichkeit zu ergehen gelernt hat.

Soll der Philosophie aus ihrer Dunkelheit ein Vorwurf gemacht werden, als ob „die Philosophen sich mit Fleiss die Augen verbänden am hellen Tage der Dinge und in einer von ihnen selbst erzeugten Finsterniss die Wahrheit suchten und so gleich Kindern mit ihr Blindekuh spielten“; so fällt ein

solcher Vorwurf auf diejenigen zurück, welche damit, dass sie ihn erheben, eben ihr Nichtverstehen und ihre Unfähigkeit zum Philosophiren eingestehen, die sie der Nachteule gleich in beständiger Dämmerung des Erkennens das helle Licht der Sonne nicht fassen und ertragen lässt.

Aus solchem Urtheil und Bewusstsein wird nun freilich der Philosophie sogleich ein neuer Vorwurf gemacht, dass sie nämlich die Menschen hochmüthig mache, indem sie mit einem unerträglichen Wissensdünkel als geistige Sonntagskinder über die gewöhnlichen Menschenkinder sich erheben wollten, eine Anklage, die jedoch nur der Widerschein des Neides oder bösen Gewissens derer ist, welchen zu allen Zeiten das wohlberechtigte Selbstgefühl des vollendeten Weisen ebenso unerträglich ist, als sie keine Ahnung davon haben, wie der ruhige Stolz des ächten Denkers immer zugleich von dem Bewusstsein der Wehmuth der Endlichkeit getragen ist, die das Universum durchbebt.

Wird aber die Unmöglichkeit einer solchen Wissenschaft, wie die Philosophie zu sein beansprucht, von ihren Gegnern daraus darzuthun gesucht, dass eben, wie es heisst,

> In's Inn're der Natur dringt kein erschaffner Geist,
> Zu glücklich, wem sie nur die äuss're Schale weist;

so mag in falscher Demuth mit dieser Schale des Wissens der schale Kopf sich begnügen, welcher

> Mit gier'ger Hand nach Schätzen gräbt
> Und froh ist, wenn er Regenwürmer findet.

Und mögen auch hundert Philosophen nur Meinungen zum Vorschein gebracht haben, die durch neue Erfahrungen und gründlichere Forschungen wieder über den Haufen gestossen worden sind; so wird der forschende und denkende Geist auch durch verfehltes Suchen der Wahrheit von erneutem Streben doch nimmer zurückgeschreckt.

Der Verdacht endlich, der nicht selten gegen den Inhalt der Philosophie durch die Behauptung erregt wurde, dass der Philosophieen so viele und mannichfaltige seien, während doch die Wahrheit nur Eine sein könne, erledigt sich mit der Einsicht, dass die Wahrheit keineswegs eine von vorn herein für unser Bewusstsein ein für allemal fertige und abgeschlossene ist, gleich einer mathematischen Formel, sondern dass sie aus

der Schule des Irrthums in immer neuem Streben ihren unerschöpflichen Reichthum zu offenbaren drängt, welchen immer strebend mitzugeniessen die eigentliche Seligkeit des Wahrheitsforschers ausmacht.

§. 6.

Abstractes und concretes Denken.

Man hat gemeinhin von der Philosophie die Ansicht, dass sie der Standpunkt des abstracten Denkens sei, während die übrigen Wissenschaften und das gewöhnliche Bewusstsein sich auf dem Boden des concreten Denkens bewegten. So gelten Gefühl, Anschauung, Vorstellung als concret, dem Gedanken und Begriffe gegenüber, als dem Abstracten und Allgemeinen. Die Jugend mit ihrem Gefühlsenthusiasmus, mit der Fülle ihrer Anschauungen, dem Reichthum ihres Phantasielebens erscheint concreter und lebensvoller, als der Mann mit dem strengen Ernst seines Gedankens, der festen Beschränkung seiner Zwecke und der klaren Besonnenheit seines Handelns. In Wahrheit jedoch sind gerade die überschwänglichen Gefühle, begeisterten Anschauungen und blühenden Ideale der Jugend, wiefern sie den Geist überspannen, die gegebenen Bedingungen und Vermittelungen überspringen, in's Blaue gehen und den Boden der Wirklichkeit unter den Füssen verlieren, am Maasstabe der Besonnenheit gemessen, weiter nichts als unbestimmte Allgemeinheiten, leere Abstractionen, einseitige Ueberspannung.

Soll die Thätigkeit der Abstraction, die man von der Philosophie fordert, darin bestehen, dass von allem Gegebnen oder Gegenständlichen, was unabhängig vom Bewusstsein existirt, abgesehen und Alles, was nicht Ich ist, weggedacht wird; so ist ein solches reines oder abstractes Denken geradezu eine Unmöglichkeit, da auch, wenn jedes äussere Object des Denkens bei Seite gelassen wird, um bloss das Denken selbst zu betrachten, eben dieses der Gegenstand des Denkens, der Gegenstand ist, von welchem nicht abstrahirt werden kann.

Und selbst dieses bloss auf sich selbst bezogene Denken, als denkende Betrachtung des formellen Hergangs der denkenden Thätigkeit des Geistes, ist für sich nicht einmal ganz leer und inhaltslos, so dass es als Denken a priori, im Ge-

gensatz gegen das aus der Erfahrung stammende Denken a posteriori, bezeichnet werden könnte; da es ja ohne Selbstbeobachtung dieses Hergangs, also ohne Erfahrung des Denkens selbst gar nicht möglich ist, auf dasselbe zu reflectiren und dasselbe zu begreifen.

Will man indessen diese rein formale Thätigkeit der denkenden Betrachtung des Denkens selbst abstract nennen, und den Verstand als das Vermögen solcher Abstraction bezeichnen; so kann doch in Bezug auf die denkende Betrachtung eines realen Objects oder eines gegebenen Stoffes der Erfahrung das Abstracte nur den Sinn haben, dass entweder vom Unwesentlichen, Zufälligen, Veränderlichen abgesehen werde, um das allgemeine Wesen des erfahrungsmässigen Inhaltes als das Wahre festzuhalten; oder dass von den für die Betrachtung sich darbietenden verschiedenen Seiten eines Gegenstandes nur Eine für sich allein festgehalten und die übrigen übersehen werden.

Jenes Erstere ist nun allerdings das rechte und eigentliche Thun der Philosophie, dieses Letztere dagegen die Weise des endlichen und beschränkten Verstandes. Der Verstand ist es, der sich in Abstractionen bewegt, und in diesem Sinne ist das Abstracte das Inhaltslose, Unbestimmte, in seinen besondern Inhaltsbestimmungen und Unterschieden noch nicht Aufgeschlossene, das Concrete dagegen das Bestimmte, Entwickelte, in seinen Unterschieden als lebendige, mit sich identische Einheit Erfasste und in sofern Reichste und Tiefste. Nicht eine Seite für sich allein, sondern alle Seiten des Gegenstandes müssen beim Denken zu ihrem Rechte kommen. Die Wahrheit ist darum nicht abstract, sondern das Concreteste, und die sich selbst verstehende Philosophie gerade dem Abstracten am Feindlichsten. Wer das Tiefste gedacht, sagt Hölderlin, liebt das Lebendigste.

Macht das leere und inhaltlose Denken den Anspruch, aus sich selbst und unabhängig von allem realen Inhalte, die Wahrheit des Wirklichen herauszuspinnen, aus dem blossen Gedanken das reale Sein herauszuklauben; so verläuft sich ein solches Denken in einen leeren Process in's Unendliche, ohne jemals in einem wahren und wirklichen Gedanken Ruhe zu finden, in einem bacchantischen Taumel (wie Hegel sagt), an dem kein Glied nicht trunken ist; es ist als blosse Form der Bewegung die gestalt- und farblose Nacktheit und Ein-

fachheit. Die Wirklichkeit, wie sie ausser und unabhängig vom Denken an sich ist, bleibt solchem rein abstracten Denken ewig ein unerforschliches Geheimniss. Der wirkliche Gedanke ist allein der concrete, inhaltsvolle, mit lebendigem Sein und Wesen erfüllte Gedanke, und erst ein solches concretes oder erfahrendes Denken, dem sich in der Anschauung die reale Wirklichkeit erschliesst, heisst wahrhaft speculatives Denken, weil es in das Wesen der Dinge und die letzten Gründe alles Seins sich vertiefend, gewissermassen die Welt wie in einem Spiegel betrachtet (speculari von speculum, der Spiegel).

§. 7.

Verhältniss der Philosophie zum übrigen geistigen Bildungsinhalte.

Auch auf dem Standpunkte der nicht eigentlich philosophischen Bildung ist das Bewusstsein des Menschen mit einem mannichfaltigen Inhalte von Gefühlen, Anschauungen, Bildern und Vorstellungen von Gegenständen, Zwecken, Pflichten erfüllt, ohne dass solcher Inhalt mit der Philosophie irgend welche nähere Beziehung hätte. Ebenso ist der überlieferte Inhalt der besondern Wissenschaften, wie er einen Gegenstand für das Gedächtniss oder für empirische Zwecke bildet, als blosse Sammlung von Kenntnissen von der Philosophie ausgeschlossen.

Auf der andern Seite ist es dagegen ebenso gewiss, dass die letztere wesentlich doch keinen andern Inhaltskreis hat, als der im Gebiete des Geisteslebens und der Geistesthätigkeit überhaupt vorkommende Gehalt der Wirklichkeit überhaupt, und besteht eben, von dieser Uebereinstimmung abgesehen, der specifische Unterschied darin, dass die Philosophie in Bezug auf den empirischen Inhalt des Bewusstseins und die besondern Bildungsstoffe der einzelnen Wissenschaften eine eigenthümliche Weise und Form des Erkennens in Anspruch nimmt.

Bei dem Namen Philosophie soll nämlich an dasjenige Wissen und Erkennen gedacht werden, welches in der Mannichfaltigkeit des Einzelnen das Allgemeine, im beweglichen Wechsel der Erscheinungen das feste Maass, in der scheinbar ungeordneten Menge des Zufälligen die gesetzmässige Noth-

wendigkeit, im äusserlich Isolirten und Vereinzelten den innern Zusammenhang, in dem, was als Fertiges und Gewordenes in die Erscheinung tritt, den nähern Hergang des Werdens und in dem thatsächlich Abgeschlossenen die Keime neuer Gestaltungen zu erforschen sucht, um auf solchem Wege die Widersprüche, in die sich das gewöhnliche Denken entweder selbst verwickelt oder über die es, wenn sie bereits vorgefunden sind, nicht hinauszukommen versteht, zu überwinden und aufzulösen und somit dem tiefsten Drange des denkenden Geistes nach der Wahrheit des Wirklichen Befriedigung zu verschaffen.

Darum ist es die Philosophie, welche den ganzen Umfang der wissenschaftlichen Bildung einer Zeit in ihren tiefsten Beziehungen in sich zusammenfasst, und was von geistigem Leben ein Zeitalter bewegt, bei der Mehrzahl aber nur bewusstlos und als allgemeiner geistiger Trieb und Instinct wirkt, zur vollen Klarheit des Selbstbewusstseins erhebt. Die Philosophie eines Volkes in einer bestimmten Zeit ist in Wahrheit das vollendete Selbstbewusstsein der Zeit, das höchste Selbstverständniss des Volkes, der sich selbst begreifende Volks- und Zeitgeist selbst.

§. 8.

Das Verhältniss der Philosophie zu den positiven Wissenschaften.

Die Philosophie ist weder die bloss sachliche Zusammenfassung des in den Kreis der positiven Wissenschaften vertheilten Wissensstoffes, noch die bloss formelle Einheit und abstracte Allgemeinheit des positiven Wissens. Das wesentliche und nothwendige Verhältniss, in welchem die Philosophie zu diesen verschiedenen wissenschaftlichen Kreisen steht, ist vielmehr zunächst diess, dass die Philosophie den concreten, positiven Stoff derselben, wie er sich in ihnen auf dem langen und mühsamen Wege vielseitiger Vermittelungen gestaltet hat, wenigstens resultatisch voraussetzt, ihn in's Bewusstsein aufnimmt und in Geist verwandelt, um ihn als Denkstoff für den Zweck der Philosophie, das Begreifen der Wirklichkeit, zu verwenden.

fachheit. Die Wirklichkeit, wie sie ausser und
vom Denken an sich ist, bleibt solchem rein abstr
ken ewig ein unerforschliches Geheimniss. Der
Gedanke ist allein der concrete, inhaltsvolle, mit
Sein und Wesen erfüllte Gedanke, und erst ein so
cretes oder erfahrendes Denken, dem sich in der A
die reale Wirklichkeit erschliesst, heisst wahrhaft s
Denken, weil es in das Wesen der Dinge und d
Gründe alles Seins sich vertiefend, gewissermassen
wie in einem Spiegel betrachtet (speculari von spe
Spiegel).

§. 7.

Verhältniss der Philosophie zum übrigen gen Bildungsinhalte.

Auch auf dem Standpunkte der nicht eigentlic
phischen Bildung ist das Bewusstsein des Menschen
mannichfaltigen Inhalte von Gefühlen, Anschauunge
und Vorstellungen von Gegenständen, Zwecken, Pf
füllt, ohne dass solcher Inhalt mit der Philosop
welche nähere Beziehung hätte. Ebenso ist der
Inhalt der besondern Wissenschaften, wie er einen
für das Gedächtniss oder für empirische Zwecke
blosse Sammlung von Kenntnissen von der Philo
geschlossen.

Auf der andern Seite ist es dagegen ebenso
die letztere wesentlich doch keinen andern Inh
als der im Gebiete des Geisteslebens und der
keit überhaupt vorkommende Gehalt der Wirklichke
und besteht eben, von dieser Uebereinstimmung al
specifische Unterschied darin, dass die Philoso
auf den empirischen Inhalt des Bewusstseins und
Bildungsstoffe der einzelnen Wissenschaften eine
Weise und Form des Erkennens in Anspruch

Bei dem Namen Philosophie soll zämlic
Wissen und Erkennen gedacht werden, wel
nichtfähigkeit des Einzelnen [illegible]
Wechsel der Erscheinung [illegible]
ungeordneten Menge [illegible]

Andrerseits leistet die Philosophie den positiven Wissenschaften bei ihrem Streben, eine besondere Seite des Wissensstoffes im ganzen Detail seines empirischen Reichthums wissenschaftlich zu verarbeiten, dadurch wesentlich Vorschub, dass sie ihnen formelle Hebammendienste thut, den empirischen Inhalt der besondern Wissenschaften eigentlich zur Wissenschaft zu entbinden strebt, auf die letzten und höchsten Principien bezieht und den positiven Wissenschaften ihr Vorbild, ihre wahre Gestalt, ihr eigentliches wissenschaftliches Ideal vorhält, das sie zu erreichen berufen sind, um wirkliche Wissenschaft zu sein. Die Philosophie ist wesentlich die Kritik der positiven Wissenschaften, so dass jeder Wissensstoff, der sich nicht in Geist, in wirkliches Wissen verwandeln lässt, auch für den Geist von keiner Bedeutung mehr ist, sondern zu blossem antiquarischem Material, zu bloss gelehrtem Apparat zusammenschrumpft.

Endlich ist es gerade die Beziehung zur Philosophie, welche verhütet, dass die einzelnen positiven Wissenschaften sich gegen einander isoliren, das Bewusstsein ihres gegenseitigen Zusammenhanges verlieren, den sie in der höchsten Einheit alles Wissens finden. Die Philosophie ist der geistige Mittelpunkt, in welchem sich alle übrigen Wissenschaften begegnen, und es muss die Bearbeitung wie das Studium einzelner Wissenschaften in dem Grade einseitig und mangelhaft bleiben, als dabei von der Philosophie abgesehen, also die Beziehung auf die letzte und höchste Einheit alles Wissens ausser Acht gelassen wird. Sobald die positiven Wissenschaften sich von dem Zusammenhange mit dem in der Philosophie enthaltenen Ganzen des wissenschaftlichen Organismus losreissen, kann es nicht ausbleiben, dass sie entweder in rohen Empirismus verfallen oder zu Mumien erstarren.

Indem aber ihrerseits die Philosophie als Natur-, Geistes-, Sprach-, Kunst-, Rechts-, Geschichts- und Religionsphilosophie das ganze Gebiet der Wirklichkeit in ihren Bereich zieht, ist sie es, aus welcher alle sogenannten positiven Wissenschaften allein ihre Grundprincipien, wie ihre wissenschaftliche Form erhalten, so dass um diese aus der concreten Einheit alles Wissens sich ergebenden Grundbegriffe der besondern Wissenschaften sich das Detail des scientifischen Stoffes lagert, die Philosophie aber für alle freiforschenden Geister der gemeinsam von allen Wissenschaften zu betretende Boden ist.

§. 9.

Die nothwendigen Voraussetzungen für die Philosophie.

Dass zum Philosophiren gewisse äussere geschichtliche Bedingungen erforderlich sind, zeigt schon das erste Auftreten der Philosophie in der Geschichte. Der ganze Orient kannte keine Philosophie, im eigentlichen Sinne des Wortes, soviel man auch hin und wieder von orientalischer Philosophie geredet hat. Die eigentliche Philosophie begann geschichtlich erst im Abendlande, in der griechischen Welt.

Erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt ist (sagt Aristoteles), hat man zu philosophiren angefangen. Der Mensch musste aus der unmittelbaren Abhängigkeit von der Natur frei geworden, der Geist aus der Naturgebundenheit zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangt sein, um philosophiren zu können; denn Philosophiren ist wesentlich ein Act dieser Freiheit und Erhebung über die Unmittelbarkeit des bloss natürlichen Daseins, und diess ebenso beim ganzen Geschlechte, wie bei dem Einzelnen, welcher philosophirt.

Das Geistesleben eines Volkes muss schon zu einem gewissen Grade der Freiheit entfaltet sein, um über den Inhalt seines Lebens zu reflectiren und dessen Fülle sich zum Bewusstsein zu bringen, sie zum geistigen Besitz zu erheben. Gleichermassen bedarf der Einzelne, um zu philosophiren, unumgänglich dieser Freiheit von der Noth des Lebens, von dem Sklavendienst des blossen Stoffes und den empirischen Bedürfnissen der ordinären Praxis; er bedarf der Erhebung über die überlieferten Autoritäten der Vergangenheit, über das bloss gläubige Verhalten und gewohnheitsmässige Denken der Masse.

Der wahrhaft philosophische Kopf ist, wie der Dichter, von Natur prädeterminirt. Ein philosophischer Kopf ist derjenige, in welchem der Trieb des Selbstdenkens erwacht und die Empfänglichkeit für die interesselose Wahrheit erweckt ist, welcher also die Wahrheit nicht um irgendwelcher ihr selbst fremden Nebenrücksichten, sondern lediglich um ihrer selbst willen sucht. Ohne besondere subjective Begabung, ohne eigentliches unterscheidendes Talent zur Philosophie ist sowenig ein gedeihliches Studium, wie eine Meisterschaft in der Philosophie möglich. Ein offener Sinn für die Wirklichkeit, verbunden mit Feinheit des Nervensystems; eine beweg-

liche Phantasie, verbunden mit Schärfe des kritischen Verstandes, und ein für sittliche Schönheit empfängliches und gebildetes Gemüth, verbunden mit dem Sinn für die Tiefe und Innerlichkeit des Lebens; kurz, die universellste Harmonie aller Geisteskräfte, diess sind die subjectiven Bedingungen des Philosophirens.

Die Philosophie muss Charakter haben; sie ist mehr, als eine bloss geistreiche Conversation, und sie steht höher, als das allzeit fertige ideenlose Geschwätz, womit gewandte Raisonneurs und philosophische Charlatans die oberflächliche Bewunderung der Halbgebildeten zu erhaschen streben. Die Philosophie nimmt den ganzen Menschen, allen Ernst des Denkens, die ganze Energie des Willens, alle Kraft und Tiefe des Gemüths in Anspruch, und nichts ist widerlicher, als jenes bei allem Glanze des Geistreichen doch kraft- und marklose Schönthun mit Philosophie, welches heutzutage nicht selten sich breit macht und die himmlische Göttin zur gemeinen Buhldirne erniedrigt, die mit Allem und Jedem kokettirt und auch Lüge und Gemeinheit in ein gefälliges Gewand zu hüllen versteht. Das ist gerade das Täuschende eines einseitigen, abstracten Phantasielebens, dass die Phantasie ihren Gebilden die täuschende Maske empfindungsvoller Schönheit leiht, hinter welcher sich bei näherer Betrachtung nicht selten sittliche Haltlosigkeit verbirgt.

§. 10.

Die praktische Bedeutung der Philosophie.

Damit schliesst sich zugleich die praktische Lebensbedeutung der Philosophie auf, die keine andere ist, als den innersten Freiheitskern der Persönlichkeit sich aus allen fremdartigen, zufälligen, endlichen und beschränkten Elementen herausarbeiten zu lassen. Mit bewusster Klarheit und freier Besonnenheit seine Stellung und Situation begreifend und seine Thatkraft nicht in bloss negativem Widerstand gegen die stumpfe Welt mit ihren Vorurtheilen und der Tyrannei ihrer Sophistik aufreibend, fasst der Philosoph sich zum vollkräftigen Wirken in positiven Leistungen zusammen, durch deren unsterbliche Wirkung er die besten und edelsten Geister der Mit- und Nachwelt elektrisch berührt und für den Dienst der Wahrheit und Freiheit gewinnt.

Der ächte Philosoph ist ein Priester der Wahrheit, denn das eigenthümlichste Interesse ist das Interesse des denkenden Geistes für die Wahrheit, die dem Menschen nicht angeboren ist, sondern selbst errungen werden muss. Jeder Mensch ist mehr oder minder ein Zögling des Vorurtheils, das zugleich mit der Autorität in Jedem genährt wird, um durch die Philosophie überwunden und durch freies Selbstdenken ersetzt zu werden. Die Philosophie ist der Feldzug gegen die Macht der Vorurtheile und ihrer Consequenzen, unter welcher die Menschheit seufzt, und gegen ihre Wurzel, die Satzung, die von ewiger Dauer sein will und den freien Gedanken zur ungeprüften, vorgefassten Meinung erstarren macht.

Das praktische Verhalten des Philosophen ist das freie Leben in der Wahrheit, ein Leben, welches zugleich nothwendig das höchste und intensivste sittliche Leben ist, ein durch das höchste und reinste Wissen vermitteltes Leben und Thun, welches das ganze niedere natürliche und begehrliche Leben als ein durch das verzehrende Feuer der Wahrheit vertilgtes hinter sich hat. Das Leben im höchsten Wissen ist das fortlaufende Opfer der bloss empirischen endlichen Individualität und ihre stetige Wiedergeburt aus dem lebendigen reinen Aether der ewigen Wahrheit, in deren Genusse das Subject sich über alle Entzweiung, allen Schmerz und alle Zerrissenheit des endlichen Daseins zur unerschütterlichen ruhigen Haltung des wahren Weisen erhebt.

Zweites Capitel.

Der besondere scientifische Inhalt und die geschichtlichen Voraussetzungen der Philosophie.

§. 11.

Das Ganze der Philosophie nach ihrem allgemeinen Inhalte.

Handelt es sich in der Philosophie wesentlich um die begreifende Erkenntniss der Wirklichkeit, als der Gesammt-

heit alles Seienden, so kann ihre Aufgabe keine andere sein, als die wirkliche Welt in ihrer Totalität, das lebendige Universum, im Denken zu reproduciren, begreifend nachzudenken.

Treten nun bei der Vorstellung des Universums zunächst die beiden Hauptgegensätze Natur (Object) und Geist (Subject) hervor, so ist die Erkenntniss der Natur der Gegenstand der Naturphilosophie, die Erkenntniss des Geistes der Gegenstand der Geistesphilosophie.

Beide umfassen das rein theoretische Thun des Geistes, die Beziehung des Bewusstseins auf die gegebne Wirklichkeit, sei es Natur oder Geist, Object oder Subject, als bloss gegebne. Der Geist aber als Wille setzt sich selbst eine neue objective Welt, auf der Grundlage der gegebnen Welt, durch eigne frei-nothwendige That. Macht nun das Denken dieses Thun des Subjects und sein Product, die Welt der That oder der Geschichte zum Gegenstande der Erkenntniss; so tritt die Philosophie als praktische Philosophie auf, welche in ihrem wissenschaftlichen Organismus die theoretische Philosophie zu ihrer Grundlage hat.

Den Uebergang aus dem eigentlich theoretischen in das praktische Geistesgebiet bildet die Kunst, als Wissenschaft die Aesthetik. Denn die ästhetische Thätigkeit ist weder eine rein theoretische, wie die eigentlich philosophische Thätigkeit, noch eine eigentlich praktische, und ihr Inhalt, das Schöne, ist ebensowohl theoretisch als praktisch, und beides auch wieder nicht, weil es das eine wie das andere in einem Sinne ist, wodurch sich der Gegensatz beider aufhebt, das eine in das andere übergeht, wie diess die Deduction des Schönen und der Kunst im Systeme darthun wird.

Der scientifische Inhalt der einzelnen Disciplinen, welche das Ganze der Philosophie als theoretischer und praktischer constituiren, entfaltet sich nun in der Naturphilosophie, der Metaphysik, der Logik, der Psychologie, der Erkenntnisslehre, der Aesthetik, der Moralphilosophie, der Rechtsphilosophie, der Philosophie der Geschichte, der Religionsphilosophie, während sich alle diese scientifischen Voraussetzungen des philosophischen Organismus in der Geschichte der Philosophie concentriren, aus deren Entwicklungsgang die Auffassung des philosophischen Problems im Bewusstsein der Gegenwart resultirt.

1. Die Naturphilosophie.

§. 12.

Die denkende Erkenntniss der Natur vor Kant.

Obgleich die philosophische Erkenntniss der Natur von Alters her in jedem einigermassen bedeutenden philosophischen Systeme ihre Stelle gefunden hatte und nur während des eigentlichen Mittelalters in die Nacht der Vergessenheit gesunken war, aus der sie erst zur Zeit des Reformationszeitalters, theils durch die naturphilosophischen Anschauungen der italienischen Philosophen, theils durch die naturwissenschaftliche Mystik des Theophrastus Paracelsus, Agrippa von Nettesheim u. A. *) wieder hervorgeholt wurde, so bekamen doch die Naturforschungswissenschaften erst in neuern Zeiten ihre eigentliche welthistorische Bedeutung und Entwickelung.

Der Geist denkender Naturforschung oder eigentlich philosophischer Naturerkenntniss sprach sich als allgemeines Princip und mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit erst in Bacon und Cartesius aus, welche darum als die Väter der neuern philosophischen Naturwissenschaft gelten dürfen.

Insbesondere war es zunächst Bacon, welcher die Naturwissenschaft auf die Erfahrung zurückführte und solches auf Erfahrung gegründete Naturwissen zum Princip alles Wissens und aller Wissenschaft machte, während Cartesius sich zu einer aus dem denkenden Geist erzeugten neuen, die Natur im Grossen umfassenden Anschauung derselben erhob und zuerst das dem auf Erfahrung beruhenden Naturstudium zum Grunde liegende allgemeine metaphysische Princip, Materie und Bewegung, bestimmt aussprach, wie denn auch bis auf die neuesten Zeiten die Naturwissenschaften, besonders die Physik, nach der allgemeinen metaphysischen oder naturphilosophischen Seite, wesentlich auf dem Standpunkte der cartesianischen Philosophie standen, welcher kein anderer, als der mechanisch-atomistische war, da Leibnitz mit seinem Princip der Individuation oder der innern Beseelung der Masse nicht durchzudringen vermochte.

Um die äusserlich-mechanische Systematisirung der einzelnen Zweige der Naturwissenschaften hatte die Wolf'sche Philosophie einiges Verdienst.

*) Vergl. Carrière, die philosophische Weltanschauung des Reformationszeitalters. 1847. S. 74 ff. 324 ff.

Hatte die Chemie sich noch bis zum achtzehnten Jahrhundert wesentlich darauf beschränkt, die Materien in ihre einfachsten Bestandtheile zu reduciren, so erhob sie sich auf einen neuen Standpunkt dadurch, dass sie eine der Materie selbst inwohnende Strebsamkeit annahm, deren Wesen dem Begriffe des Lebens schon näher kam, obgleich der Begriff der Vitalität selbst nicht aus dem Chemismus deducirt werden konnte.

§. 13.

Die Naturphilosophie von Kant bis Hegel.

Ueber den zu seiner Zeit herrschenden Mechanismus der Naturanschauung erhob sich Kant zur Auffassung der Materie als des absolut Beweglichen. Seine „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" betrachten die Natur als eine Reihe von Erscheinungen, als welche die Natur allein in der Erfahrung gegeben und Gegenstand der sinnlichen Anschauung sei, so dass wir über die Natur a priori nichts festsetzen können, als was auf den aprioristischen Formen dieser Anschauung, Raum und Zeit, beruht. Gegenstand der Naturphilosophie ist also die Bewegung, als Einheit von Raum und Zeit, und das Substrat dieser Bewegung die Materie oder Substanz der Natur. Materie und Bewegung werden nun nach dem von Kant in der Vernunftkritik aufgestellten Schema der Kategorieen, nämlich Quantität, Qualität, Relation und Modalität, betrachtet, und nach diesen wird die Untersuchung über die Materie und Bewegung in vier Hauptstücke geordnet, als die vier Disciplinen der Naturphilosophie. Die Bewegung als blosses Quantum oder die vom Standpunkt der Quantität als stetige Grösse betrachtete Materie ist Gegenstand der Phoronomie. Die bewegende und bewegte Materie setzt aber als ihr Inneres oder als ihre Qualität eine den Raum erfüllende Kraft voraus, und diese ist Gegenstand der Dynamik. Die ausdehnende Kraft der Materie ist die Repulsivkraft, die zusammenziehende Kraft der Materie ist die Attractionskraft; der aus dem verschiedenen Verhältniss der Kräfte zu einander entspringende verschiedene Grad der Raumerfüllung ist die Dichtigkeit der Materie. Die Materie als das Bewegliche, insofern es bewegende Kraft oder den Impuls der Bewegung

hat, ist Gegenstand der Mechanik. Die auf unsere Wahrnehmungen sich beziehenden Erscheinungen der bewegten Materie sind Gegenstand der Phänomenologie.

Ein weiteres Verdienst Kant's um die Naturphilosophie besteht darin, dass er sich zur Auffassung des teleologischen Princips, als Grundbegriffs der organischen Natur, erhob, sofern ihm als das Wesen des Organismus die rastlose Selbsterneuerung oder Selbstproduction galt.

Während Fries in seiner „mathematischen Naturphilosophie" (1822) die Principien der Kant'schen Naturphilosophie weiter ausführte, haben Jacobi und Fichte für die Naturphilosophie Nichts gethan.

Dagegen hat Schelling in der Naturphilosophie Epoche gemacht durch folgende Grundgedanken: Die Natur ist unmittelbare Offenbarung des Absoluten, welches als unendliche Einheit aller Gegensätze oder als das Unendliche schlechthin ebenso sehr Natur als Geist, d. h. eben die absolute Identität des Realen und Idealen, ist. Indem sich das Absolute offenbart oder producirt, treten die in ihm selbst verschlossenen Unterschiede oder Gegensätze als Potenzen hervor, welche in ihrer Totalität das Universum darstellen. In der Stufenreihe von Productionen der Natur überwiegt die Realität, in denen des Geistes oder der Handlungen der Intelligenz die Idealität. In der Natur ist der Geist als bewusstloser, der aus diesem Zustande der Veräusserlichung in aufsteigender Stufenfolge von Hervorbringungen zu sich selbst zu kommen sucht. Materie, Licht, Organismus sind die drei Potenzen, in denen sich die productive Thätigkeit der Natur fixirt.

Die Schelling'sche Construction der Natur umfasste den ganzen Reichthum ihrer Erscheinungen mit genialem Blicke und wirkte eine Zeit lang mit ungeheurer Gewalt auf alle Zeitgenossen. In der Schelling'schen Schule freilich artete das naturphilosophische Construiren zum Theil in phantastisches Spiel und abentheuerlichen Schematismus aus. Unter den zahlreichen Anhängern der Schelling'schen Naturphilosophie sind Oken, Schubert, Nees von Esenbeck, Carus, Steffens die bedeutendsten, während Link in seinen „Ideen zu einer philosophischen Naturkunde" (1814) den Uebergang zu Hegel bildete.

§. 14.

Die Hegel'sche Naturphilosophie.

Eigentliche wissenschaftliche Gestalt erhielt die Naturphilosophie erst durch Hegel's Entwurf derselben im zweiten Theil der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften", welcher mit Zusätzen und Erläuterungen zu den Paragraphen aus Hegel's Berliner Vorlesungen von Michelet herausgegeben worden ist (1842). Hegel hat sein naturphilosophisches System auf die Resultate der empirischen Naturforschung seiner Zeit gebaut; die Grundanschauung desselben ist im Wesentlichen folgende: Die absolute Idee, wie sie der Eine und ganze Inhalt aller Existenz und alles Wissens ist, existirt in der Natur in der Form des Andersseins, d. h. des zerstreuten Ausser- und Nebeneinanderseins oder der äusserlichen Gegenständlichkeit. Die Natur ist die absolute Idee als unmittelbares Dasein, und die Nothwendigkeit ist das Band, das die Gestalten der Natur umschlingt, so dass diese Gestalten nicht in zeitlicher Aufeinanderfolge, sondern alle zumal hervortreten und keine ohne die andere ist. Der für die denkende Betrachtung des Begriffs seiende Stufengang der Natur stellt sich dar in den Stufen des Mechanismus, der Physik und des Organismus; der innere Fortschritt dieser Stufen hat keinen andern Sinn, als dass die Idee die Unmittelbarkeit des sinnlichen Auseinanderseins der Naturgestalten durchbricht und als der Geist, welcher der Natur bereits zum Grunde liegt, wirklich hervortritt, so dass der Geist nichts anders ist, als der aus seiner Entäusserung an die Natur zu sich selbst zurückkehrende und sich als Geist erfassende logische Gedanke selbst, der aber seine Befreiung von der Natur und den Banden der Nothwendigkeit selbst vollbringt. Die unterste Stufe, der Mechanismus oder das System der Materie, der mechanischen Natur, gliedert sich in die mathematische Mechanik (Raum, Zeit und Einheit beider), die endliche Mechanik oder die Lehre von der Schwere (Trägheit, Stoss und Fall) und in die absolute Mechanik oder Astronomie (allgemeine Gravitation, Gesetze der himmlischen Bewegung und Totalität des Sonnensystems). Die zweite Stufe, die Physik des Unorganischen, zeigt, wie dem bloss Massenhaften die Form, die Gestalt gegenübertritt, und gliedert sich in die Physik der allgemeinen Individualität (die freien physischen Körper, die physikalischen

Elemente und der meteorologische Process), die Physik der besondern Individualität (specifische Schwere, Cohäsion, Klang und Wärme) und die Physik der totalen Individualität (Gestalt, besondere Eigenschaften der Körper, Elektricität und chemischer Process). Die dritte Stufe, die Physik des Organischen oder Organik, als die Wissenschaft von der daseienden Idee des Lebens in der Natur, gliedert sich in den Erdorganismus (Geschichte der Erde, Geologie und Mineralogie, Leben der Erde), den vegetabilischen Organismus (Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprocess der Pflanze) und den animalischen Organismus (Gestaltungs-, Assimilations- und Gattungsprocess des Thiers). Innerhalb der Zoologie findet auch die Arzneiwissenschaft als die Wissenschaft der Krankheit und ihrer Heilung ihre Stelle. Das Lebendige ist die höchste Weise der Existenz des Begriffs in der Natur; im Lebendigen hat sich die Natur vollendet und ihren Frieden geschlossen, indem sie in ein Höheres umschlägt, den Geist, der über dem Tode der Natur hervorgeht.

Weiter ausgebaut wurde die Naturphilosophie innerhalb der Hegel'schen Schule besonders durch Snell, Bayrhoffer, Schaller, Menzzer, Peipers. Schaller schrieb eine „Geschichte der Naturphilosophie von Bacon bis auf unsere Zeit", bis jetzt zwei Theile (1841, 46), Frantz eine „Philosophie der Mathematik" (1842), Karsten eine „Philosophie der Chemie" (1843) und Kützing „Grundzüge der philosophischen Botanik" (1851).

Dass die Naturphilosophie die Empirie entbehren zu können meine, ist ein Vorwurf, der ihr nur von Seiten des Unverstandes oder der Ignoranz gemacht werden kann. Die Natur hat in den Sinnen selbst die Organisation hervorgebracht, ohne welche keine Naturerkenntniss möglich ist. Ausser der sinnlichen Erregung bedarf es aber auch der Vergegenständlichung des sinnlichen Eindruckes, des Bewusstseins, das nun die Sinne zu seinen Werkzeugen macht in der sinnlichen Gewissheit, diese aber zugleich überwacht, um Sinnestäuschungen zu verhüten. Das Wahrgenommene wird beobachtet, die Beobachtung nimmt die logischen Operationen der Induction, der Hypothese und die Wahrscheinlichkeitsrechnung zu Hülfe, um von der Empirie zum Wissen der Natur zu gelangen.

2. Die Metaphysik.

§. 15.

Der Standpunkt der alten Metaphysik.

Die Metaphysik in dem Sinne einer denkenden Erforschung der allgemeinen Gründe oder Grundbegriffe alles Seins, also als Wissenschaft der Kategorieen, war als eine besondere philosophische Disciplin der voraristotelischen Philosophie unbekannt. Weder die jonischen Physiker, noch Heraklit, noch die Eleaten kannten ein eigentlich metaphysisches Princip. Die vorsokratische Philosophie wollte nur die natürliche Ordnung und den Zusammenhang der Dinge erklären, das natürliche Sein oder das natürliche Werden, die Elemente der Dinge, ohne alle Ahnung vom Begriff einer Kategorie, und es waren diess kaum eben nur die einfachsten Anfänge zur Naturphilosophie als solcher.

Den ersten Schritt zu einem metaphysischen Princip machten die Pythagoräer in ihrer Zahlenlehre, mit welcher auch Platon noch in nahem Zusammenhang stand. Als nun Socrates nach den denkenden Erscheinungen zu forschen begonnen hatte, bildete die platonische Dialektik oder Ideenlehre, die bei Platon die Stelle der Metaphysik einnimmt, aus den allgemeinen Begriffen alles Seins, den Ideen, eine Welt und erklärte die Begriffe der Dinge für das wahrhaft Seiende, die Substanz der Wirklichkeit. Idee und sinnliche Erscheinung treten bei Platon noch als abstracte Gegensätze einander gegenüber, in den Ideen verschwimmt der Unterschied von Kategorieen und Vorstellungen noch in einander und die logische Aufgabe der Kategorieen wird kaum angedeutet.

Aristoteles zerlegte die platonischen Ideen in ihre Elemente und entdeckte eigentlich erst die Kategorieen, ohne freilich deren Verhältniss zum Denken zu bestimmen. Die „erste Philosophie“ war ihm eben die Wissenschaft von den allgemeinen Gründen alles Seins und ihrem Verhältniss zu einander, die Physik dagegen die „zweite Philosophie.“ Jene definirte er als Wissenschaft vom Sein als Sein; den Namen Metaphysik erhielt dieselbe nicht durch ihn selbst, sondern erst später — wahrscheinlich durch Andronikos aus Rhodos, Cicero's Zeitgenossen — daher, weil diese „erste Philosophie“ bei der Eintheilung der aristotelischen Schriften hinter den

Fächern über die Physik, also μετὰ τὰ φυσικὰ, eingeordnet wurde.

Unter den spätern griechischen Philosophen liessen Epikur, die Akademiker und die Skeptiker die Beschäftigung mit den Kategorieen ganz bei Seite liegen, und die Stoiker und Neuplatoniker blieben darin im Wesentlichen von Aristoteles abhängig.

Dasselbe Verhältniss blieb auch in der patristischen und scholastischen Philosophie, in welcher die aristotelischen Kategorieen unverändert adoptirt wurden. So erhielt sich die Autorität der aristotelischen Metaphysik durch das ganze scholastische Mittelalter hindurch, nur dass die Scholastiker den realistischen Grundcharakter des aristotelischen „Seins", nämlich das Verhältniss des durch die bewegende Formthätigkeit (ἐνέργεια) zum wirklichen Sein (ἐντελέχεια) vermittelten möglichen Seins (δύναμις) ausser Acht liessen und in der Metaphysik nur die abstractesten Begriffsbestimmungen ausbeuteten, zugleich aber daneben noch ganz Fremdartiges aus der Theologie und Ethik hineintrugen.

Die combinatorische Erfindungskunst des Raymund Lull und der Versuch des Thomas Campanella, an die Stelle der aristotelischen Kategorieen zehn andere zu setzen, blieben für die Fortbildung der Kategorieenlehre ohne Wirkung, und selbst die Antiaristoteliker am Ausgange des Mittelalters: Valla, Vives, Ramus und Gassendi kamen im Wesentlichen kaum von Aristoteles los.

§. 16.

Die Metaphysik bis auf Kant.

Erst Cartesius trat gegen die scholastische Metaphysik entschieden auf und suchte an die Stelle scholastischer Abstractionen reale Begriffe zu setzen, welche die Erkenntniss der wirklichen Welt fördern könnten, ohne dass er jedoch selbst eine Erklärung dieser metaphysischen Begriffe unternommen hätte. Bacon und Spinoza berücksichtigten die metaphysischen Kategorieen gar nicht, Locke nur nach ihrer psychologischen Seite; Leibnitz beschränkte sich darauf, zur wissenschaftlichen Behandlung derselben aufzumuntern. Wolf suchte mit seiner Demonstrationsmethode die metaphysischen

Begriffe aus den allgemeinen Bestimmungen des Wesens abzuleiten und behandelte ausser der Lehre vom Wesen (Ontologie) noch das körperliche Ding (Kosmologie) oder die Welt als eine Reihe veränderlicher Dinge, das Seelending (Psychologie) und Gott als dasjenige selbständige Wesen, darin der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der menschlichen Seele zu finden sei (natürliche Theologie), Alles diess aber als an sich selbst gewisse Thatsachen, die nicht anders sein könnten.

Hatte nun bereits Hume die Metaphysik dadurch, dass er alle vermeintlich unabhängig von der Erfahrung (a priori) bestehenden Erkenntnisse auf falschverstandene gewöhnliche Erfahrung zurückführte, die Metaphysik factisch aufgehoben und unter derselben eben nur diese „zerstörende" Philosophie verstanden, welche die vermeintlichen ontologischen Begriffe als solche auflöse und negire; so wurde von Kant als die Aufgabe, auf die Alles in der Metaphysik ankomme, die Beantwortung der Frage bestimmt, wie reine apriorische Erkenntnisse möglich seien. Nur reine Mathematik und Naturphilosophie enthalten, nach Kant, solche Sätze, die theils apodiktisch durch den blossen Verstand, theils durch die allgemeine Einstimmung aus der Erfahrung, und dennoch als von der Erfahrung unabhängig durchgängig anerkannt werden. Dagegen die sogenannten Vernunftbegriffe, nämlich der Substanzialitätsbegriff oder die psychologische Idee, der Causalitätsbegriff oder die kosmologische Idee und der Begriff der absoluten Totalität oder die Gottesidee sind nicht zu beweisende Annahmen, über welche die Vernunft nichts Positives aussagen kann, die darum bloss praktische, keine speculative Bedeutung hätten. Es gibt also nach Kant nur eine Metaphysik der Erscheinungen (reine Mathematik und Naturphilosophie), aber keine Metaphysik der übersinnlichen Gegenstände, und die Metaphysik als Wissenschaft hätte sich darauf zu beschränken, den ganzen Vorrath unserer reinen Begriffe a priori oder der Kategorieen einer sorgfältigen Kritik zu unterwerfen, sie nach ihrem Ursprung aus der Sinnlichkeit, dem Verstand und der Vernunft einzutheilen und zu ordnen, und sie mit Allem, was daraus gefolgert werden kann, zu zergliedern, um darzuthun, welche Anwendung dieser lediglich subjectiv erzeugten allgemeinen Formen des Erkennens auf den Inhalt möglicher Erfahrung zulässig sei.

§. 17.

Die nachkantische Metaphysik.

Von dem Gesichtspunkt ausgehend, dass die Philosophie überhaupt nur Bearbeitung der gegebenen Begriffe sei, hat Herbart der Metaphysik die Aufgabe zugewiesen, die in den Erfahrungsbegriffen sich aufdringenden Widersprüche aufzuzeigen und diese Begriffe nach gewissen, der sinnlichen Vorstellung noch verborgenen Allgemeinbegriffen zu verändern und zu ergänzen, um das Gegebene mit dem Denken in Uebereinstimmung zu bringen. Die Kategorieen haben für Herbart eigentlich nur psychologische Bedeutung, als Producte des Processes, durch welchen die Erfahrung nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus zu Stande kommt, somit als Zeugnisse und Ausdrucksweisen dieses namentlich in der Reproduction der Vorstellungen sich bekundenden gesetzmässigen Mechanismus selbst.

Waren nach Kant die Kategorieen nur Producte des Verstandes, so müssen sie aus dem Acte des Selbstbewusstseins, in welchem das Ich sich vom Nicht-Ich unterscheidet, deducirt werden können, was die Aufgabe der transscendentalen (d. h. über das nur die äussere Wirklichkeit betrachtende gewöhnliche Bewusstsein hinausgehenden) Logik ist. Diese apriorische Deduction der Kategorieen führt die Wissenschaftslehre Fichte's aus, indem sie als ursprüngliche, reine Acte des Selbstbewusstseins die drei Sätze aufstellt: das Ich setzt sich selbst (Thesis), das Ich setzt das Nicht-Ich (Antithesis) und das Ich setzt im Ich das Nicht-Ich, ist also die Einheit (Synthesis) von Ich und Nicht-Ich. In diesen drei Acten entwickelt sich das Selbstbewusstsein und in und mit ihm auch die Kategorieen, welche somit nichts als die ursprünglichen Thathandlungen des Selbstbewusstseins sind.

Ist nun die Natur das Ich als Nicht-Ich, d. h. das Ich, welches noch nicht Ich, also werdendes Ich, Selbstproduction des Ich ist; so besteht die wahre Wirklichkeit in der Identität (d. h. sich in sich unterscheidende Einheit) von Ich und Nicht-Ich oder von Natur und Geist, und diese Identität als Vernunft ist das Princip, das in allen Stufen des Universums allgegenwärtig sich entwickelt, so dass Denken und Anschauung im wirklichen Erkennen unmittelbar zusammenfallen. Diess ist der Standpunkt Schelling's, auf welchem von einer eigentlichen Metaphysik keine Rede war, sondern nur von Natur- und

Transscendental-Philosophie, welche in der Identitäts-Philosophie ihre Vereinigung finden sollen.

Die von Schelling mit intuitivem Bewusstsein ausgesprochene und behauptete Identität von Natur und Geist, Sein und Denken erkennt Hegel als wirklichen Geist oder selbstbewusste Vernunft (Idee) und begreift deren Allgegenwart in Natur und Geschichte. Er vereinigte die formale Logik als Denklehre mit der Metaphysik als Seinslehre zur absoluten Logik als der Wissenschaft der sich entwickelnden Identität von Denken und Sein. Die reinen Begriffe oder Kategorieen, um deren zusammenhängende, genetische und vollständige Entwickelung aus den einfachsten und unbestimmtesten zu immer reichern und bestimmtern Begriffen es sich in dieser metaphysischen Logik handelt, sind allgemeine Weltbegriffe, welche die gesammte Wirklichkeit ebenso umspannen und beschreiben, wie sie ihr beseelender Inhalt sind; es sind die reinen Wesenheiten der Dinge und zugleich absolute Denkbestimmungen, in denen das Denken sein Wesen begreift und sich selbst Gesetze gibt. Diese Hegel'sche Logik zerfällt in drei Theile; die Lehre vom Sein (Qualität: Sein, Dasein und Fürsichsein; Quantität: reine Quantität, Quantum und Grad; Maass: specifische Quantität, reales Maass, Werden des Wesens); die Lehre vom Wesen (das Wesen als Grund der Existenz; die reinen Wesenheiten, die Existenz und das Ding und seine Eigenschaften; die Erscheinung: die Welt der Erscheinung und ihre Auflösung, der Inhalt und die Form, das Verhältniss des Innern und Aeussern; die Wirklichkeit. Das Verhältniss der Substanz und der Accidenzen, das Verhältniss der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, das Verhältniss der Wechselwirkung); und die Lehre vom Begriff (der subjective Begriff: Begriff, Urtheil und Schluss; das Object: Mechanismus, Chemismus, Teleologie; die Idee: als Leben, als Erkennen, als Wissenschaft). Das Verhältniss, in welchem diese drei Hauptstufen des Gedankens oder der logischen Idee zu einander stehen, ist überhaupt so aufzufassen, dass erst der Begriff das Wahre und zwar die Wahrheit des Seins und Wesens, als das Ganze ihrer Bestimmungen zur Einheit und Totalität, zusammengefasst ist, während Sein und Wesen in ihrer Isolirung für festgehalten als unwahr zu betrachten sind, und zwar das Sein, weil es nur erst das Unmittelbare, und das Wesen, weil dasselbe nur erst das Vermittelte ist.

Trendelenburg, in seinen „logischen Untersuchungen“ (1840) und in seiner „Geschichte der Kategorieenlehre“ (1846) erkennt die ebenso subjective oder ideelle, als objective oder reelle Bedeutung der Kategorieen im Sinne Hegel's an, nur gründet sich ihm dieselbe nicht mit Hegel auf das Wesen des Absoluten selbst, sondern auf die constructive Bewegung, welche die dem Denken und Sein gemeinsame, ursprünglich allgemeine und einfache Thätigkeit ist, so dass in der Natur und im Geist Alles Bewegung ist und auf Bewegung ruht, und diese es ist, welche als das dem Denken und Sein gemeinsame und daher beide verbindende und vermittelnde Medium in ihrem Fortschritte, ihrem Gange, ihrem Rhythmus unmittelbar die Kategorieen erzeugt. Die realen Kategorieen sind die Grundbegriffe des Seins, die modalen die Grundbegriffe des Denkens, die erst im Acte des Erkennens als dessen Stufen und Beziehungen entstehen. Da es aber kein Denken geben kann ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet, so werden die Grundbegriffe des Denkens (die modalen Kategorieen) zugleich Grundbegriffe der Dinge (reale Kategorieen), in wiefern diese gedacht werden und daran das Denken reift. Die realen Kategorieen durchlaufen vier Entwickelungsstufen ihres Wesens und ihrer Bedeutung: erstens die mathematische (Causalität, Substanz, Form, Qualität, Quantum, Maass, Inhärenz und Wechselwirkung), welche als im Geist, durch die im Geist frei gewordene Bewegung erzeugte Kategorieen unmittelbar Anwendung in den Dingen findet. Damit ergiebt sich zweitens die physische oder materielle Stufe; die Kategorieen erhalten materielle Bedeutung, indem die mathematischen Kategorieen im Materiellen erfüllt und zur materiellen Substanz werden. Indem sich das Grundverhältniss des Zweckes den Kategorieen einbildet, so erheben sie sich damit drittens zur organischen Stufe. Ist nun in dieser der Zweck des Ganzen nur blind verwirklicht, so wird er viertens erkannt und mit freiem Bewusstsein ausgeführt in der ethischen Stufe der Kategorieen, den sittlichen Begriffen, welche auf dem in Erkenntniss und Gesinnung aufgenommenen Zwecke beruhen. Ein grosser Theil der sogenannten Kategorieen sind eben nur ethische Kategorieen. So sind also, nach Trendelenburg, die Kategorieen die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstracten all unser Denken fällt, die aus der Bewegung hervorgehenden Urbegriffe, unter welche

wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind, oder die durch die constructiven Bewegungen fixirten Grundverhältnisse alles Seins und Denkens, während das wechselnde Beiwerk und die veränderliche Zuthat in den unbestimmten Hindergrund tritt und sich gegenseitig stört und verwischt.

§. 19.

3. Die Logik.

Seit Aristoteles war es üblich, von der Metaphysik, als der Lehre vom Sein, die Logik als Denklehre zu trennen, in welchem Sinne sie, der Metaphysik als objectiver Logik gegenüber, sich als subjective oder formale Logik bezeichnen lässt, sofern eben die besondern Functionen des denkenden Geistes der Rahmen seien, in welchen jeder anderweitige Inhalt der Erkenntniss nothwendig gedacht werden müsse, während sie für sich selbst keinen weitern Inhalt haben.

Der Urheber dieser Logik, als besonderer philosophischen Wissenschaft, ist Aristoteles, obgleich der Ausdruck „Logik“ selbst bei ihm nicht vorkommt, indem er dieselbe unter dem Namen „Analytik“ versteht. Ausser der „frühern und spätern Analytik“ (analytica priora et posteriora) sind noch vier andere Schriften des Aristoteles später unter dem Namen „Organon“ zusammengefasst worden, nämlich die Schriften von den Kategorieen, über die Auslegung, über die sophistischen Elenchen oder Trugschlüsse, und die Topik. Den Namen „Logik“ soll zuerst Xenokrates, der Nachfolger des Speusippus in der platonischen Akademie, gebraucht haben.

Ihrem wesentlichen scientifischen Inhalte nach ist die Logik des Aristoteles durch das ganze übrige Alterthum und durch das Mittelalter hindurch als Autorität festgehalten worden und bis auf die neueste Zeit die tonangebende gewesen in den zahlreichen Bearbeitungen der formalen Logik, unter denen in Deutschland bis jetzt das „System der Logik“ von Bachmann (1828) das gründlichste und vollständigste Handbuch ist. Für die Schulen gab Trendelenburg „elementa logices Aristotelicae“ (1836) heraus. Der Begriff bildet den Gegenstand der aristotelischen Schrift über die Kategorieen, der Satz oder das Urtheil den Gegenstand der Schrift über die Auslegung, und der Schluss den Gegenstand der Analytik.

Eine solche formale Logik, als technische Mechanik des Denkens, wird gemeinhin als Einleitungswissenschaft oder Propädeutik in die Philosophie betrachtet. Sie ist aber in der That nichts weniger, als geeignet, das sich mit ihr beschäftigende Subject wirklich denken zu lehren, da sie vielmehr recht geeignet ist, das Studium der Philosophie thatsächlich zu verleiden. Und wer sich beikommen lassen wollte, mit dem Maasstabe der Logik die Philosophie zu messen, würde von ihrem wahren Wesen und Begriffe ebensoweit entfernt bleiben, als wer die ganze Natur unter den Gesichtspunkt der Mechanik oder die Psychologie unter dem der Mathematik betrachten wollte.

Drum hat der Dichter des Faust vollkommen Recht, wenn er durch Mephistopheles dem Schüler gegenüber die gewöhnlichen collegia logica trübseligen Andenkens in der bekannten klassischen Stelle persifliren lässt.

Da wird der Geist euch wohl dressirt,
In spanische Stiefeln eingeschnürt,
Dass er bedächtiger fortan
Hinschleiche die Gedankenbahn,
Und nicht etwa, die Kreuz' und Quer',
Irrlichterire hin und her.
Dann lehrt man euch auch manchen Tag,
Dass, was ihr sonst auf einen Schlag
Getrieben, wie Essen, Trinken, frei,
Eins, Zwei, Drei! dazu nöthig sei.
Zwar ist's mit der Gedankenfabrik
Wie mit dem Webermeisterstück,
Wo ein Tritt tausend Fäden regt,
Die Schifflein herüber hinüber schiessen,
Die Fäden ungesehen fliessen,
Ein Schlag tausend Verbindungen schlägt.
Der Philosoph, der tritt herein
Und beweiset euch, es müsst' so sein:
Das Erst' wär so, das Zweite so,
Und drum das Dritt' und Vierte so:
Und wenn das Erst' und Zweit' nicht wär',
Das Dritt' und Viert' wär nimmermehr.
Das preisen die Schüler aller Orten,
Sind aber keine Weber geworden!

Man kann allerdings unter dem Gesichtspunkt einer technischen Mechanik des Denkens die Logik in Verbindung mit der gewöhnlich sogenannten Dialektik oder Disputirkunst und mit der Rhetorik oder Redekunst zum Gegenstande einer praktischen Anleitung machen; indessen einen eigentlich praktischen Nutzen hat die Logik als solche bloss formale Technik höchstens nur dadurch, dass sie für das Disputiren den Weg zeigt, die sophistische Argumentation des Gegners auf die strenge Regel der Schlussform zu reduciren und die etwa gegen die Gesetze des schulgerechten Denkens begangenen Fehler nachzuweisen.

In ihrer wissenschaftlichen Gestalt als ein integrirendes Glied im systematischen Organismus der Philosophie selbst als geschlossenem Ganzen hat die subjective Logik nur die verschiedenen formalen Thätigkeiten des denkenden Subjects in Beziehung auf das zu denkende Object, nämlich den Begriff, das Urtheil und den Schluss, zum Gegenstande. Und in diesem Sinne wird sie unten im Systeme ihre Stelle finden.

4. Die Psychologie.

§. 20.

Die empirische Psychologie.

Die Psychologie, als die Wissenschaft vom menschlichen Geiste, gilt gemeinhin in der akademischen Tradition, gleich der formalen Logik, als Einleitungswissenschaft in die Philosophie, und zwar soll ihr diese propädeutische Stellung vorzugsweise oder auch ausschliesslich als empirischer Psychologie oder sogenannter Erfahrungsseelenkunde zukommen, gegenüber der früherhin in die Metaphysik verwiesenen sogenannten rationalen Psychologie oder Pneumatologie, in welcher man die metaphysische Natur des „Seelendinges“ untersuchte und aus der Einfachheit der Seele deren Unsterblichkeit zu beweisen suchte.

Wird die Psychologie als ausschliesslich empirische Wissenschaft gefasst, so dass die auf das Wesen und die Natur der Seele Bezug habenden Thatsachen gesammelt und verzeichnet und in Gruppen geordnet werden sollten, so kann ein solches blosses, wenn auch nach allgemeinen Gesichtspunkten und abstracten Grundsätzen geordnetes Aggregat von Beobachtungen nicht einmal auf den Namen einer Wissenschaft, geschweige

einer eigentlichen, wenn auch nur propädeutischen und einleitenden philosophischen Disciplin Anspruch machen. Wird aber die Psychologie, ihrem wahrhaft wissenschaftlichen Begriffe nach, als eine auf philosophischer Grundlage aufgeführte Construction des einen geistigen Wesens des Menschen gefasst, so ist sie in dieser Gestalt so sehr der eigentlich concreten Mitte des philosophischen Erkennens entnommen, dass sie, aus diesem organischen Zusammenhange herausgerissen, kaum als eine in die eigentliche Philosophie bloss einführende Wissenschaft angesehen werden kann.

Der Gegensatz einer bloss empirischen Psychologie einer- und einer bloss rationalen Psychologie andererseits gehört indessen auch einer veralteten und wissenschaftlich überwundenen Bildungsstufe aus der vorkantischen Epoche an, und bestand die letzte und verbreitetste Auffassung dieses Verhältnisses zwischen empirischer und rationaler Psychologie darin, dass man den durch Beobachtung gewonnenen Erfahrungsstoff ordnete, sodann die verschiedenen Seelenzustände nach ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit beschrieb und zuletzt die sämmtlichen empirischen Thatsachen auf gewisse allgemeine Grundunterschiede, die man Grundvermögen der Seele nannte, zurückführte, wodurch man jene Thatsachen rationalisirt zu haben glaubte.

In diesem Sinne sorgfältiger Selbstbeobachtung und genauer Detailbeschreibung hat sich die vorkant'sche Periode auf dem Boden der Psychologie bewegt; selbst Locke und Hume wollten nur genaue psychologische Empiriker sein, und die englischen Moralisten, die sich an den Locke'schen Empirismus anschlossen, untersuchten die empirischen Thatsachen des moralischen Gefühls, der Triebe u. s. w., und in Deutschland gab das von Moritz herausgegebne „Magazin für Erfahrungsseelenkunde" in einer Reihe von Bänden eine ausführliche Materialsammlung der empirischen Thatsachen und Erscheinungen des Seelenlebens; sogar noch in neuerer Zeit hat Beneke eine „Erfahrungsseelenkunde als Grundlage alles Wissens" (1820) in ihren Hauptzügen dargestellt.

§. 21.

Die Psychologie als speculative Wissenschaft.

So wichtige Quellen nun solche empirisch-propädeutische Vorarbeiten für die Psychologie sind, so kommt diese als

eigentlich philosophische Wissenschaft doch nur unter Einflusse noch anderer Voraussetzungen, als den Resultaten blos empirisch-psychologischer Beobachtung, zu Stande. Der scientifische Gehalt der Psychologie ist nämlich mit der Anthropologie oder Physiologie so eng verwachsen, dass sie auch auf die Naturphilosophie, als ihre wissenschaftliche Voraussetzung, nothwendig zurückweist. Hat ja doch die Psychologie das subjective Geistesleben nicht bloss in seinem wirklichen Verlauf, sondern auch nach seinem Wesen und in seinem Urgrunde zu erkennen, was ohne Kenntniss der organischen Vorbedingungen des Geistes oder der organischen Mittel seiner Verwirklichung, an die der Geist unauflöslich gebunden ist, nicht möglich ist.

Zeigt nun die Psychologie als der Schlusspunkt der Naturphilosophie, im menschlichen Leibe das höchste und letzte Product des organischen Lebens und damit zugleich die höchste Verwirklichungsstätte des Geistes auf; so bleibt dem eigentlich anthropologischen Theile der Psychologie die Aufgabe, den ganzen Umfang der Naturbestimmtheit des Geistes, den Einfluss der geographischen, klimatologischen, localen Bedingungen, die leiblichen Einflüsse, die Rassen- und Völkerunterschiede, die Differenz der Geschlechter und Lebensalter, den Unterschied der Temperamente, des Schlafs und Wachens darzustellen, und aus der concreten Bestimmtheit des individuellen Geistes als Genius beginnt sodann der pneumatologische Theil der Psychologie die eigentliche Betrachtung des Geistes in der stufenmässigen Entwickelung seines einen und ungetheilten Wesens, wie sich dasselbe in Gefühl, Denken und Wille unterscheidet, so zwar, dass nicht — wie diess z. B. bei Hegel geschieht — der Uebergang vom theoretischen zum praktischen Geist, von der Intelligenz zum Willen erst an der Stelle sich ergibt, wo der theoretische Geist seine höchste Vollendung im Denken erreicht hat, und das Gefühl nur beiher eine untergeordnete Rolle spielt, sondern das gegenseitige Sichdurchdringen, Sichbedingen und Sichergänzen dieser drei Sphären des Gefühls, Denkens und Willens auf jeder psychologischen Entwickelungsstufe als ein organisch sich vermittelnder Parallelismus hervortritt und die Aussicht gewonnen wird, wie ebensowohl der höchste Inhalt des Denkens, als auch des vollendeten Willens zugleich wiederum in concentrirter Gestalt als Gefühl oder Gesinnung existirt.

§. 22.

Die Hegel'sche und Herbart'sche Psychologie.

Das wesentliche und bleibende Verdienst der Hegel'schen Auffassung des subjectiven Geistes ist der Gedanke einer stufigen Entwickelung des an sich einigen und ungetheilten Wesens des Geistes, womit gewissermassen die metaphysische Kategorie des Geistes gefunden ist, welcher nicht ein processloses Ens, das Seelending der alten Psychologie, sondern Thätigkeit, Actuosität, Energie, kurz der dialektische Process einer von innen heraus vor sich gehenden Selbstentwickelung ist, wobei jede höhere Stufe den Inhalt der niedern als aufgehobenes Moment in sich aufbewahrt und wirksam erhält.

Der aus der Natur hervorgehende Geist ist, nach Hegel, durch die Natur als ein unmittelbar einzelner bestimmt, d. h. subjectiver Geist, und diese Naturbestimmtheit des Geistes, den Geist als Seele, betrachtet der erste Theil der Psychologie, die Anthropologie. Die natürliche Seele entwickelt sich zur fühlenden Seele und diese zur wirklichen Seele, die erst den Sieg des Geistes über die Naturbestimmungen zum Vorschein bringt; die ruhende Wirksamkeit der Seele im Leibe, der ihr Organ ist, stellt die Physiognomik dar, während die fortgehende Verwirklichung des Geistes im Leibe im pathognomischen Ausdruck zum Vorschein kommt. Die wirkliche Seele tritt sodann als bewusster Geist oder Ich auf, und diess ist der Gegenstand der zweiten psychologischen Disciplin, der Phänomenologie des Geistes. Der erscheinende Geist oder der Geist als Bewusstsein erhebt sich durch die Vermittelung des Selbstbewusstseins zum vernünftigen Geist, der im Object nur bei sich selbst und dadurch erst wirklich frei ist. Die eigentliche Psychologie oder Pneumatologie endlich, als die dritte Stufe, betrachtet den Geist in den Bestimmungen seiner Thätigkeit innerhalb seiner Freiheit, einmal als theoretischen Geist oder Intelligenz und dann als praktischen Geist oder Wille. Der theoretische Geist hat es mit dem Vernünftigen als einem Gegebnen zu thun und es als das Seinige zu setzen, der praktische Geist hat diesen Besitz, die vernünftige Wahrheit, in einen objectiven zu verwandeln. Der Weg der Entwickelung des theoretischen Geistes zum praktischen durchläuft die Stufen des Gefühls oder der sinnlichen Anschauung, der Vorstellung und des Denkens, welches letztere den subjectiv empfundenen und vorgestellten Inhalt zur Allge-

meinheit und Nothwendigkeit erhebt. Das Denken, das sich auf seiner höchsten Stufe als vernünftiges Denken zur Quelle der Wirklichkeit macht, ist der praktische Geist oder Wille, welcher sich im Stufengange seiner Entwickelung vom sinnlichen Willen durch den in sich reflectirten Willen zum freien Willen erhebt, welcher den vernünftigen Inhalt will.

Das in der Hegel'schen Psychologie noch fehlende oder doch nicht zum vollen Rechte kommende Moment des Individuellen tritt in der das psychologische Princip Hegel's gewissermassen ergänzenden Herbart'schen Psychologie hervor, deren Verdienst es ist, dem Begriff des Ich tiefer nachgeforscht zu haben und auf die Bestimmung desjenigen Realen ausgegangen zu sein, das uns als ein Bewusstes oder Vorstellendes durch die Erfahrung gegeben ist. Einen eigenthümlichen Weg hat in der Psychologie Herbart dadurch verfolgt, dass er die Urtriebe oder Grundkräfte im Ich als einen psychologischen Mechanismus dem mathematischen Calcul unterwarf, eine Statik und Mechanik des Vorstellens aufstellte und eine Seelenforschung zu begründen suchte, die der Naturforschung gleiche. Die Psychologie sollte demgemäss den Geist aus Vorstellungsreihen construiren, und die Reizbarkeit der Vorstellungsreihen sollte gerade das sein, wovon alle weitere Erkenntniss der geistigen Thätigkeiten abhänge: die Spannung in den Vorstellungsreihen sollte ebensowohl der Grund der Gemüthszustände sein, wie die Ordnung, in welcher jede Vorstellung auf die mit ihr verbundenen übrigen Vorstellungen wirke, der Grund aller Formen sei, welche wir in unserm Anschauen und Denken bemerken; die Ordnung beruhe aber auf einem Mehr oder Minder der Verbindung, die Spannung auf einem Mehr oder Minder der Hemmung, und beides sei nur durch Mathematik zu begreifen, wie denn auch die sogenannte Association der Ideen mit der strengsten mathematischen Regelmässigkeit sich erzeuge und fortwirke.

Die mathematische Tendenz dieser psychologischen Anschauung erscheint aber darum als ein ganz verfehlter Gedanke, weil sich die Freiheit des Geistes nicht durch Mathematik und Mechanik begreifen lässt. In der Herbart'schen Schule hat indessen Drobisch im Sinne Herbart's die „empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode" (1842) mit Geist fortzubilden gesucht, während sein „Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft" (1845) einen auf empirisch psychologische Beobach-

tung gegründeten unabhängigen Weg einschlug. Innerhalb der Hegel'schen Schule ist eine erhebliche Fortbildung der Psychologie nicht zu Stande gekommen; der durch die Naturwissenschaften erweckte Drang der Gegenwart geht auch in der Psychologie auf wahrhaft speculative psychologische Beobachtung.

§. 23.

5. Die Erkenntnisslehre.

Gegenstand einer besondern Wissenschaft wurde die Lehre vom menschlichen Erkennen erst in neuester Zeit. Die alte, auf aristotelischer Grundlage ruhende Logik konnte es darum zu keiner Erkenntnisslehre bringen, weil ihr das Wirkliche und das Erkennen, der wesentlichen Einheit entbehrend, auseinanderfielen. Die Hegel'sche Logik dagegen musste einer besondern Erkenntnisslehre aus dem Grunde entbehren, weil ihr Erkennen und Wirklichkeit ununterschieden ineinanderfielen, indem die Wirklichkeit vom Denken verschlungen und in den Process desselben aufgelöst wurde. Erst indem sich die Erkenntniss über das Erkennen und die Wirklichkeit zumal stellt und im Unterschiede zugleich die Einheit beider festzuhalten suchte, konnte eine eigentliche Erkenntnisslehre als Wissenschaft entstehen.

Berger in seiner „Analyse des Erkenntnissvermögens oder die Erkenntniss im Allgemeinen" (1817) und Krause in seinem „Abriss des subjectiv-analytischen Haupttheils der Philosophie" (1825) machten hierzu die ersten Anfänge. Darauf legte der jüngere Fichte im ersten Theil seines Systems, über „das Erkennen als Selbsterkennen" (1833), an die Darstellung der Erkenntnisslehre ernstlich die Hand, indem er dieselbe zugleich an den Anfang der Philosophie stellte. Auch Vorländer (Wissenschaft der Erkenntniss., 1847) und Beneke (Erkenntnisslehre, 1820) versuchten sich an dem Gegenstande. Bei Reiff (der Anfang der Philosophie, 1840) erscheint die Erkenntnisslehre als letzte und höchste Disciplin der Philosophie, indem sie das logische und metaphysische Denken in ihrer Unterscheidung zugleich als Eins zu setzen die Aufgabe habe; Erkennen aber heisst, ein reales Object als ein solches denken, und es ist daher die Einheit des selbstbewussten und des gegenständlichen Denkens; die Art, wie das erkennende Subject sich

eines Stoffes bemächtigt, um eine Erkenntniss aus ihm zu bilden, ist die Methode, und diese wesentlich die Form der Erzeugung eines Systems von Erkenntnissen, worin Speculation und Empirie versöhnt sind. Dieselbe Stellung am Schlusse der Philosophie erhält die Erkenntnisslehre bei Planck (System des reinen Realismus. 1850), sofern sie den Begriff des reinen Wissens oder die Erkenntniss des unabhängigen Wirklichen nach ihrer systematisch durchgeführten reinen Gesetzmässigkeit entwickle und somit das wirklich leiste, was der Anfang der Philosophie nur gefordert habe.

Was in den bisherigen wissenschaftlichen Darstellungen der Erkenntnisslehre noch als ein Erstes oder als ein Letztes hervortrat, diess hat das (als Resultat der bisherigen Entwickelung des philosophischen Gedankens sich ergebende) philosophische System als sich gegenseitig und gleichzeitig durchdringende Momente zu bewähren, indem der Process der menschlichen Erkenntniss die Wissenschaft als sein Product hervorbringt, beide aber auf eine sie vermittelnde Erkenntniss; die Erkenntniss als Methode, und das methodische Erkennen wieder auf ein dasselbe vollziehendes Erkennen, die Erkenntniss als Philosophie, hinweist. Wie sich von diesem Gesichtspunkt aus die Erkenntniss stufenmässig vollbringt, wird unten im System der Abriss einer Erkenntnisslehre zu zeigen suchen.

6. Die Aesthetik.

§. 24.

Die Aesthetik bis auf Hegel.

Der durch Baumgarten (1750) eingeführte Name „Aesthetik" drückt die Bedeutung der darunter verstandenen philosophischen Wissenschaft nur zum Theil aus; denn „Aesthetik" bezeichnet eigentlich die Wissenschaft des Sinnes oder des Empfindens und ist als eine in ihrer wissenschaftlichen Ausbildung der neuern Zeit angehörige Wissenschaft aus der Wolf'schen Schule zu der Zeit hervorgegangen, als man die Werke der schönen Kunst mit Rücksicht auf die durch dieselben hervorzubringenden Empfindungen zu betrachten unternahm. Der wissenschaftliche Sinn des Namens Aesthetik ist aber Philosophie der Kunst oder, da die Kunst wesentlich Darstellung des Schönen ist, Philosophie

des (Kunst-) Schönen. In diesem Sinne umfasst sie die Untersuchungen über das allgemeine Wesen der Kunst und die verschiedenen Formen und Arten, in welchen sich dieses nothwendig entwickelt, sowie die nationale Geschichte oder Ethnographie der Kunst.

Die ersten Anfänge der Aesthetik finden sich allerdings schon bei Platon, in dessen System zwar die Aesthetik keinen eignen Theil bildet, der aber doch gelegentlich über Kunst, über das Schöne und über die künstlerische Begeisterung sich ausspricht, nur dass ihm die Idee des Schönen immer wieder mit der Idee des Guten und Wahren zusammenfloss und die Kunst von ihm ganz in den Dienst des Staates und der öffentlichen Erziehung gezogen wurde, so dass ihm die Philosophie selbst als Anleitung zur Hervorbringung gilt. Aristoteles betrachtete die Aesthetik vorzugsweise als blosse Theorie der Dichtkunst, als Poetik, wobei er über das Wesen des Komischen und Tragischen vortreffliche Winke gibt.

Wenn Platon und Aristoteles das Wesen der Kunst in die Nachahmung der Natur gesetzt hatten, so geht der Neuplatoniker Plotin über diese Auffassung hinaus, indem er auch im Naturschönen nur die Form als das Schöne bezeichnet, während die reine Form, wie sie als Ideal in der Seele des Künstlers ist, schöner als jede Erscheinung derselben im sinnlich Schönen sei; als das Urschöne aber gilt ihm der göttliche Gedanke oder die intelligible Welt. Die Aechtheit einer Schrift des Neuplatonikers Longin „über das Erhabne“ wird bezweifelt. Horaz in seiner „ars poetica“ hat fast nur die Regeln des Aristoteles wiederholt.

In neuerer Zeit findet sich die eigentlich philosophische Kunstwissenschaft nur bei den Deutschen, und nachdem die abstracte Kunsttheorie in der Leibnitz-Wolf'schen Schule besonders durch Baumgarten und Sulzer angebaut, die eigentliche Aesthetik auch durch Bouterweck und Krug bearbeitet worden war; erhob sich erst in Folge des durch die Kant'sche Philosophie gegebnen Anstosses die moderne Aesthetik über jene dürftigen Anfänge zur wirklichen Wissenschaft.

Kant betrat erst in spätern Jahren in seiner „Kritik der Urtheilskraft“ das Gebiet des Schönen und beschränkte sich auf einzelne Beobachtungen, die sich zu keinem festen System zusammenfügen wollten. Schiller, der ihm nachfolgte und seine allgemeinen Sätze auf specielle ästhetische Fragen an-

wandte, gab fruchtbare Winke über den Eindruck des Schönen im betrachtenden und geniessenden Subject, über die psychologische Entwickelung der persönlichen Schönheit und über das Verhältniss der Kunst zur Sittlichkeit, zum Staat, zur Volkserziehung; in der Auffassung des fortschreitenden Entwicklungsgangs der künstlerischen Phantasie kam er nicht über einzelne geistvolle Reflexionen hinaus. Nachdem Schelling über die Geheimnisse des künstlerischen Schaffens tiefe Ahnungen und prophetische Andeutungen ausgesprochen hatte, worin ihm Tieck, Novalis, Hölderlin und Jean Paul zur Seite gingen, kam aus Solger's Hand, ausser seinem „Erwin oder Gespräche über das Schöne“ (1815) das erste vollständige System der Aesthetik (Vorlesungen über die Aesthetik, herausgegeben von Heyse 1829), welches jedoch bei allem Reichthum geistvoller Auffassung und fruchtbarer Anregungen, die es enthält, doch der metaphysischen Grundlage und dialektischen Vollendung entbehrt.

§. 25.

Die Aesthetik seit Hegel.

Aus den kühnen Umrissen, in welchen seine Phänomenologie des Geistes die Grundzüge der Aesthetik entworfen hatte, entwickelte Hegel in seinen „Vorlesungen über Aesthetik,“ herausgegeben von Hotho (1835 ff.), 1842 sein tiefsinniges wissenschaftliches Gebäude der Philosophie der Kunst. Er gliedert dasselbe in drei Theile, deren erster das allgemeine Wesen des Kunstschönen als des Ideals, sowie dessen Verhältniss zum Naturschönen und zur hervorbringenden Thätigkeit des Künstlers darstellt. Der Inhalt der Kunst ist die Idee, die Form ihrer Darstellung die sinnliche bildliche Gestaltung, und diese beiden Seiten hat die Kunst zu freier, versöhnter Totalität zu vermitteln, die Idee für die unmittelbare Anschauung in sinnlicher Gestalt und nicht in Form des Denkens und der reinen Geistigkeit überhaupt darzustellen. Von dem Grade der Innigkeit und Einigkeit, zu welcher Idee und Gestalt in einander gearbeitet erscheinen, hängt die Höhe und Vortrefflichkeit der Kunst ab. Die Idee, als die ihrem Begriff gemäss gestaltete Wirklichkeit, ist das Ideal; erst die wahrhaft concrete Idee bringt die wahre Gestalt hervor, und dieses Entsprechen beider ist das Ideal.

Der zweite Theil des Systems der Aesthetik stellt die wesentlichen Unterschiede dar, welche der Begriff des Kunstschönen in sich enthält und welche sich zu einem Stufengange besonderer Gestaltungsformen entfalten; die Kunstformen sind nichts als die verschiedenen Verhältnisse der Idee und Gestalt, Verhältnisse, welche aus der Idee selbst hervorgehen. Es sind ihrer drei: die symbolische Kunstform ist mehr nur das blosse Suchen der Verbildlichung, als ein Vermögen wahrhafter Darstellung; der Stoff überwiegt noch, und der Gedanke dringt nur mit Mühe durch ihn hindurch, um das Ideal zur Darstellung zu bringen; die Bedeutung ist noch nicht mit Klarheit im Stoffe ausgedrückt, und um nur einigermassen seines Stoffes Meister werden zu können, muss der Gedanke dessen Gestalten verzerren und in's Maasslose erweitern, und bei allem Streben und Versuchen bleibt dennoch die Unangemessenheit von Idee und Gestalt unüberwunden bestehen. Dieser Mangel ist in der klassischen Kunstform getilgt: in ihr hat das Ideal in dem Stoffe sein adäquates Dasein errungen, Inhalt und Form sind einander absolut angemessen; sie ist die freie, adäquate Einbildung der Idee in die der Idee selber ihrem Begriffe nach eigenthümlich zugehörige Gestalt, mit welcher sie desshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag; wegen der beruhigten Gegenwart des Ideals im Stoff kommt der klassischen Kunst mehr die Schönheit zu, der symbolischen dagegen wegen des Hinausstrebens des Gedankens über den Stoff mehr die Erhabenheit. Die romantische Kunstform hebt die vollendete Einigung der Idee und ihrer Realität wieder auf, der Geist überwiegt und der Stoff wird zu einem blossen Schein und Zeichen, durch das der Geist überall hindurchbricht; die freie, concrete Geistigkeit macht ihren Gegenstand aus, die innere Welt, das Gemüth, feiert den Triumph über das Aeussere.

Der dritte Theil des Systems der Aesthetik betrachtet die Vereinzelung des Kunstschönen, indem die Kunst zur sinnlichen Realisirung ihrer Gebilde fortschreitet und sich nach der Verschiedenheit des Materials, in dem das Schöne zur Erscheinung kommt, zum System der einzelnen Künste und ihrer Gattungen und Arten abrundet. Ist die Natur in ihrem räumlichen Aussereinander das Material des Schönen, so haben wir die bildenden Künste: Architektur, Sculptur und Malerei; dagegen verlässt die tönende Kunst oder Musik ganz und gar das räumliche Aussereinander der Natur und macht die Empfindung zum einzigen

Inhalt der Kunst. In der redenden Kunst oder Poesie ist die Sprache als das System der Zeichen für unsere Vorstellungen, welches derselben adäquat ist, das Element der Darstellung.

Innerhalb der Hegel'schen Schule erschien noch bei Lebzeiten des Meisters, und ehe noch dessen Vorlesungen über Aesthetik erschienen waren, Weisse's „System der Aesthetik als Wissenschaft von der Idee der Schönheit" (1830), welche sich in die Lehre vom Begriff der Schönheit, als Phantasie; die Lehre von den besondern Künsten, als Einbildung der Substanz der Schönheit in den Stoff, und die Lehre vom Genius, als Rückkehr dieser Substanz in die Schönheit der Seele, gliedert.

Ausserdem haben in der Hegel'schen Schule als ästhetische Kritiker und Literarhistoriker oder durch ästhetische Detailuntersuchungen Rosenkranz, Rötscher, Rugo, Mundt, Vischer u. A. sich bekannt gemacht. Die bis jetzt sowohl nach der kritischen, als nach der gelehrten und ebenso nach der speculativen Seite vollendetste wissenschaftliche Leistung auf dem Gebiete der Aesthetik ist das Werk von Vischer: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen (1846 ff.), während die aus Schelling'schen Ideen hervorgegangene Aesthetik von Thiersch (allgemeine Aesthetik in akademischen Lehrvorträgen, 1846) und das „System der Aesthetik" von Kahlert (1846) zur Förderung der ästhetischen Wissenschaft, dem Vischer'schen Werke gegenüber, nichts Erhebliches beigetragen haben.

Vischer gliedert sein im Wesentlichen auf der Grundlage des Hegel'schen Systems aufgebautes Werk so, dass der erste Theil als Metaphysik des Schönen das einfach Schöne (Idee, Bild und ihre Einheit) und das Schöne im Widerstreit seiner Momente (das Erhabne und Komische) darstellt, während der zweite Theil das Schöne in einseitiger Existenz als Naturschönes (anorganische, organische, geschichtliche Schönheit) und als Phantasie (das Ideal, Grade der Ausstattung des Subjects mit der Phantasie, und die Phantasie der Völker oder die geschichtlichen Hauptformen des Ideals, nämlich das antike, romantische und moderne Ideal) und der dritte Theil die Lehre von der Kunst, als der wahrhaften Existenz des Schönen, entwickelt, und zwar das Kunstwerk überhaupt (objective Darstellung, Manier, Styl) und das System der Künste (die objectiven oder bildenden, die subjective oder Musik und die subjectiv-objective Kunst oder Poesie).

7. Die praktische Philosophie.

§. 26.

Begriff der praktischen Philosophie.

Diejenigen philosophischen Disciplinen, welche man früher unter dem Namen der praktischen Philosophie oder Philosophie des praktischen Geistes, als der Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmässigkeit der praktischen, d. h. im Streben und Handeln bestehenden Thätigkeit des Geistes, zusammengefasst hat, sind die philosophische Rechts-, Tugend- und Religionslehre, so dass die praktische Vernunft die allgemeinen Rechts-, Tugend- und Religionsprincipien aufzustellen habe und deren einzelne Sphären je wieder in ein reines und ein angewandtes Gebiet unterschieden wurden. In diesem Sinne wurde sie z. B. von Krug (System der praktischen Philosophie, 1817 ff.), Fries (Handbuch der praktischen Philosophie oder der philosophischen Zwecklehre, 1818 ff.), Reinhold (die Wissenschaften der praktischen Philosophie im Grundrisse, 1837) u. A. bearbeitet.

Man nannte die erstere dieser Disciplinen philosophische Rechtslehre, um sie von der Wissenschaft des historischen oder positiven Rechts zu unterscheiden, oder auch Naturrechts-, Vernunftrechts-, natürliche Rechtslehre, weil das ihren Gegenstand bildende Recht durch die sittliche Natur des Menschen oder die praktische Vernunft selbst unmittelbar bestimmt sei und sich dadurch von demjenigen Recht unterscheide, welches nur in gewissen gesellschaftlichen Verhältnissen gilt oder durch äussere Gesetzgebung bestimmt ist, d. h. vom positiven oder geschriebenen Recht.

Die Tugendlehre nannte man philosophische oder natürliche Moral, um sie von der positiven oder statutarischen Moral als dem Inbegriff derjenigen Forderungen der praktischen Vernunft zu unterscheiden, welche sich in unserm Innern als Tugendgesetze ankündigen und deren Quelle die vernünftige und sittliche Natur des Menschen sei, zum Unterschiede von denjenigen Tugendgesetzen, welche als ein Ausfluss des göttlichen Willens oder der göttlichen Offenbarung erschienen und einer bestimmten geschichtlichen Religion angehörten.

Die Religionslehre nannte man eine philosophische oder natürliche zum Unterschiede von der positiven oder statutarischen

Theologie. Sie sollte die sogenannte Vernunftreligion oder natürliche Religion, wie sie das Product der blossen Vernunftthätigkeit sei, in ihren Gründen und ihrem Zusammenhange entwickeln, während die positive Theologie die in bestimmten Religionsurkunden der Vergangenheit geschichtlich niedergelegte, geoffenbarte Religion zum Gegenstand habe.

Diese Auffassung der drei genannten Disciplinen der praktischen Philosophie gehört jetzt einem ebensowohl durch das Leben, als durch die Wissenschaft überwundenen Standpunkte an, und die Wissenschaft ist zu der Einsicht gekommen, dass eine wahrhaft philosophische oder speculative Behandlung aller dieser Sphären des praktischen Geistes nur unter Voraussetzung ihrer lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit möglich ist, so dass es, ohne die geschichtliche Entwickelung des Rechts, der Sittlichkeit und der Religion zu kennen, nicht möglich ist, die in diesen Sphären sich darstellende Welt des Willens denkend zu begreifen. Indem die praktische Philosophie diese Sphären in ein systematisches Ganze eingliedert, muss sie nothwendig die Kritik der geschichtlichen Entwickelung derselben bis zur Gegenwart voraussetzen, und eine bloss aus den Principien der praktischen Vernunft apriorisch zu construirende Ethik wäre eine leere und hohle Abstraction.

Der wissenschaftliche Standpunkt der Gegenwart fasst also unter dem Namen der Ethik die sämmtlichen Disciplinen der praktischen Philosophie als Glieder Eines organischen Ganzen und ihren Gesammtinhalt als die besondern und einzelnen Momente der Entwickelung eines und desselben concreten Begriffs zusammen, und in diesem wahrhaften, umfassenden Sinne ist die moderne Ethik oder praktische Philosophie die Wissenschaft vom Guten, sofern dasselbe als unendliche praktische Aufgabe für den Menschen gesetzt und durch das freie Streben des Willens verwirklicht wird. Recht, Moralität und Sittlichkeit und Religion sind aber die nothwendig sich ergänzenden und gegenseitig fordernden Bedingungen für die volle Verwirklichung des Guten. Als Elemente des praktischen Geistes müssen aber diese Sphären vor Allem gehörig unterschieden werden, um als Momente in der Einheit eines höhern Begriffs zusammengefasst zu werden; alle diese besondern Sphären sind Seiten und Stufen in der Entwickelung des Willens, als des gemeinsamen substantiellen Bodens, auf welchem sie sich realisiren.

Das Recht bezieht sich nur auf die Aussenseite des Freiheitslebens, die Moralität auf das Innere des einzelnen Individuums; die Sittlichkeit ist die lebendige, vermittelte Einheit des Aeussern und Innern; aber die Sittlichkeit findet im Staate keineswegs ihren vollendeten Abschluss, ihre höchste Existenz; der Zweck der Sittlichkeit geht keineswegs im Staate auf, sondern erhebt sich über die Sonderinteressen des Staates zum Universalismus des sittlichen Menschenlebens überhaupt. Die Idee des Guten wird darum auch in der Religionsphilosophie betrachtet; erst in der Religion vollendet sich das sittliche Leben des Geistes; erst die Religion ist die Sittlichkeit in ihrer absoluten Bedeutung, ihre Erhebung zur Idealität ihres Wesens.

Auch die Pädagogik gehört der praktischen Philosophie an und entspringt organisch in der Sphäre der Familie. Sie hat als Wissenschaft den allgemeinen Begriff der Erziehung zu entwickeln, die besondern Momente des Erziehungswerkes oder die physische, intellectuelle und praktische Bildung des Menschen darzustellen und auch den Standpunkt zu entwickeln, auf welchem die Erziehung, nach Ueberwindung einseitiger vergangener Systeme der Erziehung, gegenwärtig steht, sofern eben das letzte pädagogische System das der Gegenwart selbst sein muss. In diesem Sinne hat Rosenkranz „die Pädagogik als System“ (1848) bearbeitet.

§. 27.

Geschichte der Moral- und Rechtsprincipien im Alterthum.

Eine Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation bis auf die Gegenwart gab Hinrichs (1848 ff.), einen kurzen Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie Lintz (1826). Die Principien der Ethik in ihrer historischen Entwickelung stellte v. Henning (1824) dar.

Bei Platon gehörte die Politik mit zur Ethik, was der ganzen Lebensanschauung des Alterthums entsprach; denn nach dieser findet der Mensch seine höchste Befriedigung im Staate, als in der harmonischen Gestaltung der äussern Verhältnisse, worin alle Forderungen seiner Natur befriedigt werden. So hat nach Aristoteles der Staat seine höchste Aufgabe darin, die Bürger zu guten Menschen zu machen, und ohne den Staat

ist die Entstehung der wahren Sittlichkeit nicht möglich, der Staat soll die Darstellung der Sittlichkeit im Grossen sein.

Aristoteles wollte die Ethik, als die Lehre vom Sittlichen, lieber Politik genannt wissen, und diese sollte theils vom Begriff des sittlichen Handelns überhaupt und vom sittlichen Handeln des Einzelnen, theils von dem des Staates handeln. Das Ziel aller sittlichen Thatigkeit ist das Gute; die Privattugend aber, die blosse Tugend des Einzelnen genügt nicht; auch die Erzeugung und Erhaltung der Tugend gelingt nachhaltig nur im Staate: das eigenthümlich menschliche Gute ist daher die Tugend im Staate, der seinem wesentlichen Begriffe nach die Gemeinschaft der sittlichen Thätigkeit zur Darstellung eines vollkommenen und sich selbst genügenden Lebens ist, worauf alle Thätigkeit des Staates hinausläuft, und worin die hochste Gluckseligkeit besteht.

Der die platonische und aristotelische Philosophie beherrschende Gedanke einer objectiven Sittlichkeit ging mit dem Verfall des freien griechischen Staatslebens verloren; die nacharistotelische Philosophie beschränkte sich darauf, das Verhalten und die Gesinnung des gegen das öffentliche Leben im Staate mehr oder minder gleichgültig sich verhaltenden moralischen Subjects zu beschreiben. Die Ethik wurde zur blossen subjectiven Moral bei den Stoikern, Epikuräern und Skeptikern. Zugleich wurde aber auch in dieser Moral der nacharistotelischen Secten durch die Anschauung des vollendeten Weisen, als des wahrhaften Weltbürgers, wenigstens in abstracter Weise der ethische Universalismus vorbereitet, welcher die Tendenz des Christenthums war.

Die Sittenlehre des jüdisch-alexandrinischen Philosophen Philon hat einestheils die stoischen Grundsätze nach ihrer Aussenseite in sich aufgenommen, anderntheils aber dieselben mit den asketischen Principien des Orients verschmolzen und der Sittlichkeit zugleich eine wesentliche Beziehung zur Religion gegeben, eine Richtung des ethischen Geistes, welche im Neuplatonismus ihre vollendete Ausbildung erhielt. War nach Plotin die Erhebung der gefallenen Seele aus der Erscheinungswelt in die übersinnliche Welt das Ziel der sittlichen Thätigkeit, so vollendete sich der ganze Reinigungsprocess des menschlichen Lebens in der Anschauung des Göttlichen; die Religion war ein wesentliches Hülfsmittel der ethischen Thätigkeit und diese selbst stand mit der Politik und dem Staatsleben in keiner Berührung.

Damit war der Standpunkt des Christenthums vorbereitet, auf welchem die bei Griechen und Römern getrennten und für sich bestehenden Sphären des sittlichen und religiösen Lebens wieder in ihrer wesentlichen und nothwendigen Einheit festgehalten wurden, so dass die Sittlichkeit ebensowohl die Religion zur Voraussetzung hat, wie sich die Religion in der Sittlichkeit ihre vollendete Wirklichkeit gibt. Indem durch das Christenthum der sittliche Wille als Liebe in seiner wahrhaften Tiefe und vollendeten Energie erfasst wurde, war damit der wahrhaften, mit sich selbst erfüllten sittlichen Freiheit der Boden bereitet.

Was der antiken Sittlichkeit noch abging, ist das Princip der unendlichen Freiheit des Subjects, das erst in der christlichen Welt zu seinem Rechte gekommen ist, sofern diese sich auf die Anerkennung gründet, dass alle Menschen, abgesehen von ihrer besondern Beziehung zu einem bestimmten Staate, wesentlich Glieder Einer grossen Gemeinde, Eines allgemeinen sittlichen Universalreiches sind. In Folge der im christlichen Princip gesetzten Einheit des sittlichen und religiösen Bewusstseins tritt nunmehr in der modernen oder christlichen Welt eine religiöse Sittlichkeit auf, d. h. eine Moral, welche ihren Inhalt ausdrücklich als Bestimmung des absoluten oder göttlichen Willens weist, und diese arbeitete sich durch die Barbarei und Naturwüchsigkeit des germanischen Mittelalters allmählig zum Bewusstsein ihrer Geltung heraus, während der Staat, als die Sphäre des Weltlebens, dem höhern, geistigen, religiös-sittlichen Leben unvermittelt gegenüberstand, das Innere und Aeussere auseinander fielen.

Demgemäss entwickelte sich in der modernen Welt, seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften aus ihrem scholastischen Zerfalle, das Wissen vom Sittlichen und von der Religion getrennt vom Wissen des weltlichen, rechtlichen und staatlichen Lebens, die Moral gesondert von der Rechts- und Staatslehre.

§. 28.

Geschichte der Moral- und Rechtsprincipien in neuerer Zeit.

Der eigentliche Begründer der Rechtsphilosophie ist Hugo Grotius in Holland gewesen durch sein Werk „de jure belli

ac pacis“ (1625). Die Sphäre des Rechts und Staats werden bei ihm von der Moral getrennt und unabhängig von der moralischen eine juristische Norm geschaffen. Er deducirt aber die Idee des Rechts noch nicht begrifflich, sondern nur empirisch aus der Natur des Menschen und stellte so das erste Naturrecht oder Naturgesetz auf: dieses kann Gott selbst nicht ändern, noch etwas damit Streitendes befehlen; aber über das in der Natur Begründete und insofern nothwendig von Gott Befohlene kann das positive menschliche Recht (Civilrecht) noch hinausgehen, bei welchem der Nutzen des Menschen in Betracht kommt. Die Grundvorschriften des Naturrechts sind: die Enthaltung von fremdem Gut, die Rückgabe dessen, was wir davon haben, die Verpflichtung zur Erfüllung unserer Versprechungen und die Bestrafung dessen, der gegen die Gesellschaft gefehlt hat. Gegenüber dieser juristischen Norm des Naturrechts liegt die moralische Norm in der Uebereinstimmung der Dinge mit der Vernunft.

Grotius' Nachfolger, Pufendorf, zieht in seiner Schrift „jus naturae et gentium“ (1672) das Sittengesetz ganz in das Rechtsgesetz hinein, welches er zum einzigen Gesetz der menschlichen Verhältnisse erhebt. Das aus der geselligen Natur des Menschen entstehende Recht enthält die Pflichten gegen sich selbst und gegen Andere; damit aber die wechselseitigen Forderungen der Humanität um so häufiger erfüllt werden, schliessen die Menschen noch Verträge, die ihnen Verpflichtungen auferlegen, welche sie von Natur nicht haben, und auf dem Vertrag baut sich das Rechtsgebäude auf, dessen Elemente das Eigenthum, die Familie und der Staat sind.

Richard Cumberland bezeichnet in seiner „disquisitio de legibus naturae“ (1671) die Naturgesetze als die Grundlagen der Moral und alles Rechts, welche beide auf das Princip des Wohlwollens oder der Liebe zurückgeführt werden, dessen Ziel das gemeinsame Wohl als höchstes Naturgesetz ist. Nach der Beziehung auf dieses Ziel bestimmt sich unveränderlich die Natur der menschlichen Handlungen, deren jede nur dann tugendhaft ist, wenn sie dieses Wohl bewirkt.

Der Gegensatz zu Cumberland ist Locke, der seine Rechtsphilosophie in zwei „Abhandlungen von der Regierung“ (1690) entwickelte, während er die Ethik ganz unbearbeitet liess. Volle Unabhängigkeit der Personen ist das dem Menschen Ursprünglichste; alle Menschen haben von Natur die absolute

Freiheit, ihre Handlungen einzurichten, und über ihre Besitzungen und Personen zu verfügen, wie es ihnen gut scheint; in diesem Zustande sind Alle gleich und Keiner einem Oberherrn unterworfen. Das den Naturzustand beschränkende oder ordnende Naturrecht ist nichts anders als die Vernunft, welche lehrt, dass — da Alle gleich und unabhängig sind, Keiner den Andern an Leben, Gesundheit, Freiheit und Besitz verletzen soll. Gott hat den Menschen die Erde gemeinschaftlich gegeben; durch Arbeit eignen sie sich die Sachen an; die Arbeit allein macht aus dem, was ursprünglich Allen gemeinsam ist, ein Eigenthum des Einzelnen; die Einwilligung der Andern thut Nichts zur Sache. Jeder hat ein Recht, sich zu nehmen, was ein Anderer noch nicht hat, aber nur, um es zu gebrauchen; denn der Zweck der Arbeit ist, die zum Leben unmittelbar nützlichen Dinge zu gewinnen. Ein Gebrauch derselben liegt aber auch darin, wenn man sie an Andere für etwas Dauerhafteres weggibt, das man dann aufhäufen kann, soviel man will. Diess ist der Ursprung des Geldes. Der Staat ist nur eine realisirte Ordnung der Principien des Naturgesetzes; dazu bedarf es des Vertrags, den die Menschen schliessen, indem sie die vollere Freiheit der ursprünglichen Verhältnisse aufgeben, um persönliche Freiheit und Besitz sicher zu stellen.

Von der Locke'schen Theorie geht Hume aus, indem er sagt, dass nur unter Gleichen Recht entstehen könne und dass das Eigenthum durch die Arbeit entstehe. Der einzige Ursprung des Rechts ist ihm aber der Nutzen, den die Befolgung des Rechts für den Verkehr und die geselligen Verhältnisse der Menschen gewährt; und in diesem Interesse liegt auch der Grund für die Verbindlichkeit der Verträge. Das höchste Gesetz ist des Volkes Wohl, der öffentliche Nutzen.

Nach Ferguson ist die Vorstellung eines Naturzustandes, verschieden von dem, in welchem der Mensch sich wirklich befindet, eine Schwärmerei; wie sich auch der Mensch ausbildet, so geschieht es nach den Regeln seiner Natur, und den eigentlichen Naturzustand soll er erst noch erreichen.

Nach Hobbes haben ursprünglich Alle ein Recht auf Alles; da nun aber nicht Jeder Alles geniessen kann, so entsteht durch den Conflict der verschiedenen Willen und Wünsche der Krieg Aller gegen Alle; dieser ist der eigentliche Urzustand, in welchem die Begriffe Recht und Unrecht, Eigenthum und Verbrechen nicht existiren. Damit nun der Krieg Aller

gegen Alle nicht etwa damit endet, dass Einer alle Uebrigen vernichtet, so entschliessen sich Alle, einen Theil ihres Rechts aufzugeben, sie schliessen einen willkürlichen Vertrag, wodurch sie sich zu gegenseitigen Verzichtleistungen anheischig machen. Damit entstehen gleichzeitig Staat, Eigenthum und Recht. Die Gewalt, welche eingesetzt wird, um die Verletzung des Vertrags zu rächen, ist die Regierung. Was die Regierung bestimmt, ist Gesetz; ist der befehlende Herrscher Gott, so ist es göttliches, ist er ein Mensch, so ist es ein menschliches Gesetz.

Montesquieu fasst die Gesetze als die nothwendigen Bestimmungen, die von der Natur der Dinge herkommen. Die ursprünglichen Beziehungen der Gerechtigkeit sind die Naturgesetze. Mit dem zuerst empfundenen Gefühl seiner Schwäche verbindet sich beim Menschen das Gefühl seiner Bedürfnisse; das erste Naturgesetz wäre der Friede, das zweite der Trieb, nach Nahrung zu suchen. Die Furcht würde die Menschen zunächst bewegen, sich zu fliehen, aber die Zeichen einer gegenseitigen Furcht würden sie zur gegenseitigen Annäherung führen, und das Verlangen, in Gesellschaft zu leben, wäre ein weiteres Naturgesetz. Der mit dem aufhörenden Gefühl der Schwäche entstehende Krieg führt zur Errichtung von Gesetzen unter den Menschen; der Krieg unter den Völkern veranlasste das Völkerrecht, der Krieg unter den Gliedern einer Genossenschaft das Civilrecht.

Helvetius setzt das Princip aller unserer Handlungen und Tugenden in die physische Sensibilität; auf der Nothwendigkeit, sich zur Befriedigung der von der Sensibilität abhängenden vielseitigen Bedürfnisse gegenseitig zu helfen, beruht die Vereinigung der Menschen oder die Geselligkeit; das Interesse und die Bedürfnisse sind die wahren Principien aller Geselligkeit.

Rousseau setzt das Wesen des Naturzustandes, in welchem er die reelle Glückseligkeit der Menschen sieht, in die Gleichheit, und das Wesen des bestehenden civilisirten Zustandes in die Ungleichheit. Im Naturzustande gibt es keine moralischen Beziehungen der Menschen unter sich, keine Begriffe des Guten und Bösen, keine Ungleichheit; denn was man natürliche Ungleichheiten nennt, die Verschiedenheit der geistigen Anlagen und der physischen Constitution, ist erst ein Werk der Erziehung. Mit der Vermehrung der Menschen vermehren sich ihre Mühen; sie bekommen dadurch die Vorstellung wechselseitiger Verpflichtungen, die in der Nothwendigkeit wechsel-

seitiger Hülfsleistungen wurzelt. Sobald sie anfingen, sich Hütten zu bauen, war die Grundlage des Eigenthums gegeben und damit die Möglichkeit eines ehelichen Verhältnisses. Die Cultur des Landes führt zu einem neuen, vom natürlichen verschiedenen Besitzverhältnisse, zur Theilung, womit die ersten Regeln des Rechts, aber auch die Ungleichheit, die Gegensätze zwischen Arm und Reich, von Mächtig und Schwach, von Herr und Sklave gegeben sind. Mit diesem letzten Grade der Ungleichheit vollendet sich der Cirkel, Alle sind wieder gleich, weil Jeder Nichts ist; die Despotie führt zur Revolution.

§. 29.

Die eigentlich philosophische Erkenntniss des Rechts und der Sittlichkeit.

Aus den durch Cartesius gelegentlich ausgesprochenen ethischen Grundsätzen hat Spinoza zunächst sein System der Ethik aufgebaut. Im Grunde ruht nämlich sein ganzes philosophisches System auf der Ethik, und der eigentliche Zweck seines Denkens ist das sittliche Streben nach wirklicher, nicht bloss gedachter, Vereinigung des menschlichen Wesens mit dem allgemeinen oder göttlichen Wesen. Die Natur des Menschen ist nicht seine Vernunft, und so ist auch das Naturrecht nicht durch die Vernunft zu definiren, sondern durch jenen Trieb, durch den die Menschen zum Handeln bestimmt werden. Jedes Individuum hat das Recht, so zu sein und zu handeln, wie es seine natürliche Anlage fordert; dem Naturrechte ist Nichts entgegen, wozu ein Trieb räth; es verbietet nur, was Keiner wünscht und kann; im Naturzustand erstrebt Jeder mit vollem Recht, was er für nützlich hält; ein Jeder hat ein Recht auf Alles. Da die Menschen ohne gegenseitige Hülfe elend leben würden, so halten sie es für nützlicher, durch eine Uebereinkunft wechselseitig auf ihr unbeschränktes Recht auf Alles zu verzichten; diese Uebereinkunft wird aber erst dadurch bindend und reell, dass die Menschen zugleich in ihr eine Gewalt einsetzen, welche die Beobachtung des Vertrags erzwingen kann; diess ist die Regierung, welche nun despotisch zu bestimmen hat, was Recht und was Unrecht sein soll. Die ganze Rechtssphäre ist aber etwas Untergeordnetes, das höhere Leben erwächst dem Menschen aus der Vernunft, und nur insofern ist er wirklich frei, als er durch die Vernunft geleitet wird und

mittelst der Vernunft sich über die Leidenschaften erhebt. Es gibt nur Eine Tugend und Pflicht: die Erkenntniss Gottes; Alles soll Gott sein: das Streben, sich im reinen Denken und absoluten Sein zu erhalten, ist Tugend schlechthin und die positive Grundlage aller Tugenden. Die aus der Erkenntniss Gottes hervorgehende intellectuelle Liebe der Seele gegen Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst und uns liebt: in ihr besteht unsere Seligkeit und Freiheit, der wahrhafte Friede und die höchste Selbstgenügsamkeit der Seele. Aber diese geistige Freiheit und Tugend in der Liebe Gottes ist reine Privatangelegenheit, und die Ethik von der Politik geschieden, da es im Staate nur auf die Sicherheit des Lebens und Eigenthums ankommt.

Nach Leibnitz liegt das Recht, im weitesten Sinne, im Begriff des Menschen: alle unsere Tugenden, so weit sie Andere angehen, gehören zur Gerechtigkeit, welche die der Weisheit entsprechende Vollkommenheit ist. Die Gerechtigkeit ist die Beobachtung gewisser Gesetze der Gleichheit und Proportionalität, die nicht weniger in der unveränderlichen Natur der Dinge und den göttlichen Ideen gegründet sind, als die Principien der Mathematik. Gott ist die Gerechtigkeit, und ein Abbild der göttlichen Gerechtigkeit ist die menschliche. Das in uns angezündete Licht der Vernunft ist die schaffende Ursache des Naturrechts, dessen Gegenstand Alles ist, was den Andern angeht und in unserer Freiheit des Handelns liegt. Es hat drei Grade: erstens das eigentliche Recht, Niemand zu verletzen: zweitens die Billigkeit, Jedem das Seine zu geben; drittens die Pietät, rechtschaffen (fromm) zu leben. In dieser Stufe ist die Gerechtigkeit die allgemeine, welche alle andern Tugenden enthält.

An Leibnitz lehnt sich Thomasius an. Nach ihm umfasst das Naturrecht, im weitern Sinne, alle moralischen Vorschriften, auch die Ethik als den Inbegriff der Regeln der Rechtschaffenheit, und die Politik, als den Inbegriff der Regeln der Schicklichkeit. Das allgemeine Princip des Rechts ist: Man muss thun, was das menschliche Leben am längsten und glücklichsten macht, und das Gegentheil vermeiden. Das Glück des Einzelnen und der Gesammtheit ist identisch. Die Rechtsregeln verhindern das grösste Uebel, weil aus ihrer Verletzung Krieg entsteht; die der Schicklichkeit das mittlere, weil ohne sie nur die Liebe aufhörte; die der Rechtschaffenheit das ge-

ringste, weil ihre Vernachlässigung überhaupt Andern nicht schadet. Dagegen bewirken die Rechtsregeln auch nur den geringsten Grad des Wohls, weil es nichts nützt, keine Feinde zu haben, wenn sie nicht Freunde sind; die der Schicklichkeit den mittlern, weil sie lehren, wie Freunde zu erwerben sind; die der Rechtschaffenheit den höchsten, weil sie die Quelle der Thorheit in die der Weisheit verwandeln. Das eigentliche Recht erstreckt sich nur auf die äusserlichen Verhältnisse und erfordert stets einen Zwang; was der Mensch aus einer innern Verpflichtung thut, das thut er als Tugendhafter; als Gerechter nur das, was ihm eine äussere Verpflichtung befiehlt.

§. 30.

Fortsetzung: Von Kant bis Hegel.

Nach Kant heissen die Vernunftgesetze der Freiheit überhaupt die moralischen Gesetze; sofern sie die äussern Handlungen lenken, sind sie juridisch, sofern sie die innern Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, ethisch. Die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Pflichtgesetz ist die Gesetzmässigkeit oder Legalität, die Uebereinstimmung der Maxime der Handlung mit dem Gesetz ist die Sittlichkeit oder Moralität. Als oberster Grundsatz der Sittlichkeit ergibt sich daher der Kanon: Handle so, dass Dein Handeln zur allgemeinen Maxime werden kann. Die reine, d. h. von sinnlichen Trieben nicht mehr afficirte, Vernunft kann als solche nur dadurch praktisch werden, dass sie die Maxime einer jeden Handlung der Bedingung unterwirft, auch als allgemeines Gesetz tauglich zu sein. Recht und Moral sind wie Handlung und Maxime, Aeusseres und Inneres verschieden; zur Moral gehören alle Gesetze der Freiheit, zum Recht, soweit sie äusserliche Handlungen betreffen und mit Zwang verbunden werden können. Das allgemeine Rechtsprincip ist: Jede Handlung ist recht, nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines Jeden mit der Freiheit jedes Andern nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann. Der rechtliche Zustand muss die Bedingungen enthalten, unter denen allein Jeder seines Rechts theilhaftig werden kann; das formale Princip der Möglichkeit desselben ist die öffentliche Gerechtigkeit, d. h. die durch einen Gerichtshof ausgeübte. Ein solcher Zustand heisst auch der bürgerliche, sein Gegen-

satz der naturliche: die Materie des Rechts ist in beiden dieselbe, und die dem bürgerlichen Zustand eigenthümlichen Gesetze betreffen bloss die rechtliche Form des Beisammenseins. Das Recht besteht nur in seiner Realisation; diese ist der Staat. Das Recht ist das Innere des Staats, wie die Moral das Innere des Rechts.

Nach Fichte kann ein endliches Vernunftwesen sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben: das Wollen ist der eigentliche Charakter der Vernunft, das Ich ist nichts als seine That. Durch das Setzen eines Vermögens zur freien Wirksamkeit bestimmt das Vernunftwesen eine Sinnenwelt ausser sich: es kann sich aber keine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuschreiben, ohne sie auch andern endlichen Vernunftwesen ausser sich zuzuschreiben und sich als mit denselben in einem bestimmten Verhältniss stehend anzunehmen. Im Begriffe der Individualität liegt eine Gemeinschaft; sind wir nun durch unsere Existenz aneinander gebunden und miteinander verbunden, so muss es ein gemeinschaftliches, dem Charakter unserer Gemeinschaft, d. h. der Vernünftigkeit entsprechendes Gesetz geben. Dieses Verhältniss heisst das Rechtsverhältniss. Soll eine Gemeinschaft freier Wesen als solcher möglich sein, so muss das Rechtsgesetz gelten, die Gemeinschaft selbst ist aber durch den gemeinschaftlichen Willen bedingt, da Keiner ohne den Willen des Andern eine solche Gemeinschaft realisiren kann; die Anwendbarkeit des Rechtssatzes ist also für den Einzelnen dadurch bedingt, dass auch der Andere sich demselben unterwerfe. Jedes freie Wesen muss es sich zum Gesetze machen, seine Freiheit durch den Begriff der Freiheit aller übrigen einzuschränken; Keiner hat also das Recht zu einer Handlung, die die Freiheit und Persönlichkeit des Andern unmöglich macht. Der Inbegriff von dem, was zur Freiheit und Persönlichkeit Jemandes gehört, heisst sein Recht oder seine Urrechte, die zwar verletzt werden können, es aber nach dem Gesetze der gegenseitigen Freiheit nicht sollen. Um die gegenseitige Gestattung der Freiheit zu ermöglichen, müssen die Menschen ihre Macht in die Hände eines Dritten niederlegen, dem sie trauen; aber nicht an einen freien, veränderlichen Willen, sondern nur an den nothwendigen Willen des Gesetzes kann man seine Macht und sein Rechtsurtheil veräussern. Die Aufgabe des Staatsrechts ist, einen Willen zu finden, der unmöglich je ein anderer sein kann, als

der gemeinsame Wille oder in welchem Privatwille und gemeinsamer vereinigt ist. Durch eine solche Freiheit erhält Jeder seine Freiheit, indem er sie aufgibt, und durch die Realisation der Freiheit wird die Herrschaft des Rechts realisirt. Getrennt vom Rechtsgebiet ist das der Moral: das Sittengesetz oder die moralische Weltordnung soll vom Subject erst realisirt werden, damit dasselbe von seinen Schranken befreit und die absolute Selbständigkeit der Vernunft erreicht werde.

An Fichte schloss sich Schleiermacher in seiner Ethik an, indem er lehrte, das Handeln der Vernunft habe die Einheit von Vernunft und Natur hervorzubringen, den Gegensatz von Natur und Vernunft aufzuheben, von welchem alle ethische Thätigkeit ausgehe; aber die vollendete Einheit der Vernunft mit der Natur wird nicht erreicht, sondern bleibt ein blosses Sollen.

Herbart kehrte, indem er alle Wirksamkeit des Ich auf Selbsterhaltungen und Störungen durch andere Wesen zurückführte, auf den Standpunkt des Empirismus in der Moral zurück. Das Princip der Moral, die sittliche Freiheit, besteht ihm in der Forderung der Uebereinstimmung des Wollens und Urtheilens in einem und demselben Vernunftwesen, und diese Uebereinstimmung ist das Sittlich-Schöne oder die Tugend als Ideal. Das Recht entspringt aus willkürlicher Feststellung des übereinstimmenden Willens verschiedener Menschen und ist die Regel, die dem Streit vorbeugen soll; seine Gültigkeit und Heiligkeit beruht nur auf dem Missfallen am Streit und kann keine andere Grundlage bekommen.

Schelling begreift unter der allgemeinen Sphäre der Moral die von einander getrennten Sphären der Ethik und des Rechts, von denen erstere den allgemeinen Willen gegen den besondern, die Materie des Willens gegen die Form, letztere den besondern Willen gegen den allgemeinen, die Form gegen die Materie geltend macht. Der allgemeine und individuelle Wille werden also wechselseitig durch einander bedingt. Form des Willens ist Freiheit, Materie Moralität; also ist die Moralität von der Freiheit abhängig, d. h. nur soweit ich frei sein will, soll ich moralisch sein; andrerseits ist der individuelle Wille nur insofern absolut, als er auf die Bedingung des allgemeinen eingeschränkt ist, und das höchste ethische Gebot ist: Handle so, dass Dein Wille absoluter Wille sei. Ich kann mich aber dem allgemeinen Willen nur insofern unterwerfen, als ich durch

ihn den individuellen behaupte, was dadurch geschieht, dass ich mir den allgemeinen Willen als Gesetz auflege. Pflicht ist Alles, was der Materie des Willens gemäss ist; Recht, was der Form desselben gemäss ist: die Ethik will den individuellen Willen mit dem allgemeinen, das Recht den allgemeinen mit dem individuellen identisch machen. Die Realisation des Rechts ist der Staat.

§. 31.

Die Hegel'sche Lehre vom objectiven Geist.

Hegel hat zuerst die Welt des Willens in ihrem Totalorganismus darzustellen und das Recht, die Moral und die Sittlichkeit, als die den Begriffsmomenten des Willens entsprechenden unterschiedenen praktischen Gebiete des Geistes, in jenen Organismus einzuordnen unternommen.

Die praktische Seite der Intelligenz ist der Wille, der als freier, d. h. von allem beschränkten empirischen Inhalt gereinigter und mit dem vernünftigen, allgemeinen Inhalte der Wahrheit erfüllter Wille im objectiven Geist sein Dasein hat. Das Dasein des freien Willens oder der Wille, der die Freiheit will, ist der objective Geist, der sich aus sich selbst bestimmt und seinen Bestimmungen äusserliche Realität gibt und sich dadurch zu einem intelligibeln Reiche gestaltet. Die Gestaltungen des Willens sind aber dreifach nach den drei Momenten des Willens. Zunächst ist der Wille ganz unbestimmt, abstrahirt von allen Schranken, hat unbegrenzte Wahl; er ist als Willkür; bestimmt wird der Wille erst durch die Wahl eines Gegenstandes, eines Inhaltes, er wird so Besonderung des Ich; endlich fühlt er sich trotz seiner Besonderung in der Allgemeinheit und ist sich als Einzelnheit. Diesen drei Momenten des Willens entsprechen auch für die Gestaltung desselben drei Substrate: die gleichgültigen äusserlichen Verhältnisse der Individuen unter- und gegeneinander, das Innere oder das Gewissen, und die höheren Verhältnisse unter den Menschen, wo die Pflicht zugleich Recht ist. Das sind die drei Gebiete des Rechts, der Moral und der Sittlichkeit.

In der Sphäre des Rechts ist der Wille bloss als einzelner Wille eines Subjects, und der praktische Geist tritt als einzelne ausschliessendes Ich oder als Person auf. Die Persönlichkeit macht die Rechtsfähigkeit aus, sie ist die Grundlage des al

stracten oder formellen Rechts, dessen Grundsatz daher ist: Sei eine Person und respectire die andern als Personen. Besitz und Eigenthum, Vertrag, Unrecht und Verbrechen, Strafe machen den besondern Inhalt der philosophischen Erkenntniss des Rechts aus.

Der Standpunkt des abstracten und formellen Rechts wird ergänzt durch den der Moral: im Unrecht und in der Strafe hat sich der Wille in den allgemeinen und einzelnen, gegen jenen sich auflehnenden Willen unterschieden; dieser Gegensatz wird aufgehoben, damit kehrt der Wille in sich zurück und wird wirklich, für sich; er hat seine Persönlichkeit jetzt zum Gegenstand, wird Moralität. Das Gebiet der reinen Innerlichkeit des Willens ist die Moralität; im Recht ist Absicht und Zweck gleichgültig; jetzt erst erhalten sie ihre Berechtigung. Die Moralität bleibt aber bei dem Widerspruch zwischen dem Innern und der objectiven Welt stehen, bei dem Gegensatze von Gut und Böse.

Die vollständige Vereinigung vom Innern und Aeussern ist erst der Boden der concreten Sittlichkeit, auf welchem sich der einzelne moralische Wille im Objectiven wiederfindet und das Gute ein festes objectives Sein in der äusserlichen Welt enthält. Der Kreis der sittlichen Mächte umschliesst die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. Die Familie ist die natürliche Gestalt des sittlichen Geistes, wo er als Empfindung, als Liebe ist (Ehe, väterliche Gewalt, Erziehung zur Selbständigkeit); indem die Familie in eine Vielheit von Familien auseinander tritt, verliert sich die Einheit des sittlichen Geistes in der bürgerlichen Gesellschaft oder dem blossen Noth- und Rechtsstaate. Indem sich die bürgerliche Gesellschaft zur Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Zweckes erhebt, tritt der Staat als die höchste daseiende Form des sittlichen Geistes und des Willens überhaupt und damit als die Realisation der Freiheit, als die objectiv existirende sittliche Vernunft auf.

Ist der Staat die selbstbewusste sittliche Substanz, der sich wissende Geist des Volkes, und machen Sitten, Gesetze und Verfassung das organisirte innere Leben eines bestimmten Volksgeistes aus: so durchläuft im Zusammenhange der getrennt erscheinenden Nationen und ihrer Schicksale der Weltgeist die grossen Stufen seiner Entwickelung und übt in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, sein höchstes Recht aus. Die besondern Volksgeister münden in den allgemeinen Strom der

Weltgeschichte ein; der Kampf, das Siegen oder Unterliegen der einzelnen Völkergeister, der Uebergang des Weltgeistes von einem zum andern Volk ist der Inhalt der Weltgeschichte, deren Entwickelung gewöhnlich an ein herrschendes Volk, als Träger des Weltgeistes, gebunden ist. Dass die Weltgeschichte der Entwickelungsgang im Bewusstsein der Freiheit und das wirkliche Werden des absoluten Geistes ist, diess ist die wahrhafte Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Wirklichkeit versöhnen, dass nicht nur nichts ohne Gott geschieht, sondern, was geschieht, wesentlich das Werk seiner selbst ist. —

Durch Hegel ist die Ethik in ihrer antiken Bedeutung als die Wissenschaft des praktischen Geistes wieder in ihre Würde eingesetzt worden, und in diesem Sinne als Einheit von Moral-, Rechts- und Staatsphilosophie oder als Encyclopädie der gesammten Disciplinen der praktischen Philosophie hat aus den Principien und der Methode der Hegel'schen Philosophie Wirth (System der Ethik, 1841) die Welt des Willens als den grossen Organismus des sittlichen Universums, der in der Weltgeschichte sich abschliesst, speculativ zu begreifen und den Hegel'schen Standpunkt im Concreten fortzubilden versucht. Martensen (Grundriss des Systems der Moralphilosophie, 1845), Chalybäus (speculative Ethik, 1850) und der jüngere Fichte (System der Ethik, 1850 ff.) traten als weitere Bearbeiter dieses Gebietes auf.

§. 32.

Der wissenschaftliche Standpunkt der Philosophie der Geschichte.

Während sich die ursprüngliche, empirisch-unmittelbare Geschichtsauffassung mit der unbefangenen Erzählung der Facten begnügt und dieselben ohne Kritik und Reflexion so wiedergibt, wie sie sich der Vorstellung darbieten; während die reflectirte oder pragmatische Geschichtsauffassung den historischen Stoff unter gewisse Verstandesgesichtspunkte ordnet, den Causalnexus der Begebenheiten im Zusammenhange darzustellen sucht und den Stoff der Vergangenheit vom subjectiven Standpunkte des Historikers aus zum Gegenstande entweder der gläubigen oder der kritischen oder der skeptischen Reflexion macht: ver-

setzt sich in der philosophischen Geschichtsbetrachtung der Geist des Betrachters, mit Verläugnung seiner subjectiven Stimmungen und Anschauungen, in das concrete Allgemeine der vergangenen Welt zurück, lebt sich in Denkungsart, Anschauungsweise und Gesinnung der vergangenen Zeiten hinein, um von diesem Mittelpunkte aus den Schlüssel zu finden für die Masse der Erscheinungen, die auf der Peripherie herumliegen, und aus dem Vergangenen ebenso die Gegenwart zu erklären, wie im Gewordenen die Lebenskeime für künftige Gestaltungen zu erblicken.

Die Erhebung des wissenschaftlichen Bewusstseins auf diesen Standpunkt war erst von einer bestimmten Höhe der geschichtlichen Entwickelung der Wissenschaft aus möglich, und die Philosophie der Geschichte ist darum auch erst ein Product der neuesten Zeit und insbesondere des deutschen Geistes.

Zwar hat bereits im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts der Italiener Vico in seinen „Grundzügen einer neuen Wissenschaft" die Principien der Geschichte aufzuweisen und die Bildungsstufen des menschlichen Geschlechts sinnreich zu charakterisiren versucht; allein das Werk enthielt doch kaum mehr, als eine unbestimmte Ahnung dessen, was diese neue Wissenschaft zu leisten hat, und war überdiess nur eine isolirte Erscheinung, die ohne Nachfolge bei den Italienern geblieben ist. Zwar haben auch unter den Franzosen gar manche geistvolle Männer ein schätzenswerthes Talent für philosophische Durchdringung der Geschichte besessen und insbesondere die Geschichtsphilosophie für Politik und Staatswissenschaft zuerst praktisch gemacht, mochte diess nun mit vorwaltend politischer Reflexion geschehen sein, wie bei Condorcet und Montesquieu, oder mit frivolem Skepticismus, wie bei Voltaire, oder mit überwiegender Sentimentalität, wie bei Rousseau, oder mit frommer Mystik, wie bei Pascal, oder endlich auch mit einem der neuern deutschen Philosophie verwandten kritischen Geiste, wie bei Cousin und Michelet, um der Perfectibilitätstheorieen französischer Socialisten, wie St. Simon, Pierre Leroux, Proudhon u. A. nicht zu gedenken. Immerhin gebührt jedoch der Ruhm gründlichster und allseitiger Versuche, in den Geist der Geschichte denkend einzudringen, der deutschen Wissenschaft.

Der Schweizer Iselin fasste in seiner Schrift „über die Geschichte der Menschheit" die Weltgeschichte wesentlich als Culturgeschichte noch unter vorwaltend psychologischem Gesichts-

punkt auf, ohne sich zu einer allgemeinern und freiern Anschauung der Humanität zu erheben. Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts“ fasste die Menschheit als ein Ganzes, welches durch die göttliche Offenbarung nach dem Maasse der immer mehr ausreifenden Vernunft in ähnlichem Stufengange, wie der einzelne Mensch, zum Ziele sittlicher Vervollkommnung erzogen wird.

Herder verfolgte in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ mit poetisch-gemüthlicher Anschauung in der Weltgeschichte das Walten einer weisen und gütigen Vorsehung, wie sie dem noch unbefangen gläubigen Gemüthe sich darstellt, und findet die Bestimmung der Menschheit als eines Collectivwesens in der Fortbildung zur Humanität als der in Vernunft und Billigkeit sich vollendenden schönen Menschlichkeit. Kant stellt sich in einigen kleinen geschichtsphilosophischen Abhandlungen auf den staatlich-politischen Standpunkt und bezeichnete als Ziel der ethischen Cultur das Ideal des ewigen Friedens, als der vollendeten Organisation der bürgerlichen Gesellschaft, wodurch allein eine allseitige Ausbildung der Anlagen des Einzelnen möglich sei.

Der Kantianer Friedrich Schiller gab der Herder'schen Humanität ihren bestimmten Inhalt an der Entwickelung der vernünftigen Freiheit des sittlichen Willens und einer allgemeinen weltbürgerlichen Gesinnung. Ergänzt wird Schiller durch Fichte, welcher in die vernünftige Freiheit und ihre Realisirung im Erdenleben den Zweck des Menschenlebens setzte, dessen Hauptentwickelungsepochen oder Bildungsstufen aus dem grossen Weltplane ableitete und mit dem schonungslosen Freimuth eines prophetischen Busspredigers sein schlaffes, gesunkenes Zeitalter aus dem Schlafe der Ehrlosigkeit aufrüttelte, um es für die Vernunftfreiheit, für Wahrheit und Heiligkeit, für Wissenschaft und Liebe zu begeistern.

Schelling hat, indem er Christus als den Mittelpunkt aller geschichtlichen Bewegung und als Grenzscheide zweier Weltalter auffasste, mit tiefsinnigen und genialen Andeutungen im geschichtsphilosophischen Gebiete doch im Ganzen nur zerstreute und nachhaltige Wirkungen, z. B. bei Görres, Steffens, Friedrich Schlegel, geäussert. Dagegen steht als der eigentliche Schöpfer der Geschichtsphilosophie als wirklicher Wissenschaft unbestritten Hegel da, dessen Phänomenologie des Geistes die Entwickelung des menschlichen Bewusstseins durch alle

seine Stufen hindurch bis zur Erhebung in das absolute Selbstbewusstsein mit dem Reichthum des empirisch-geschichtlichen Details meisterhaft auszufüllen verstand, und der zugleich durch seine (von Gans 1837 herausgegebenen) Berliner Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte dieser Wissenschaft das akademische Bürgerrecht begründet hat. Die klassisch-monumentale Prägnanz der Schilderungen ist bewundernswürdig an diesem Werke, welches nur den gewöhnlichen Mangel der Vorlesungen theilt, dass die einzelnen Partien der Geschichte sehr ungleich behandelt sind, indem nur der Orient ausführlich, dagegen schon die griechisch-römische Welt kürzer und das Mittelalter und die neuere Zeit ganz aphoristisch dargestellt wird.

Aus der Hegel'schen Schule gingen auf geschichtsphilosophischem Boden hervor die Arbeiten von Christian Kapp, Liebe, Cieszkowski, Hermann u. A. Eine Popularisirung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie mit einem Ueberguss des Herder'schen Humanitätsstandpunktes ist die Philosophie der Geschichte von Gutzkow. Eine ähnliche Verschmelzung Hegel'scher Anschauung mit Herder'schen Ideen enthält die „Entwickelungsgeschichte der Menschheit, in Umrissen dargestellt" von Ehrenfeuchter, welcher Menschheit und Christenthum als sich ergänzende und bedingende Begriffe und die Weltentwickelung als Entwickelung des Reiches Gottes fasst.

§. 33.

Die scientifischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie.

Das Begreifen der Geschichte bildet die höchste theoretische Aufgabe des menschlichen Geistes, auf deren Erreichung alle erfolgreiche Betheiligung an den praktischen Aufgaben des ethischen Lebens beruht. Denn die wissenschaftliche Tendenz der Geschichtsphilosophie ist keine andere, als die der Geschichte inwohnende Vernunft, den Logos der Weltgeschichte, den göttlichen Gedanken und Willen des Weltgeistes zu ergründen, so dass sie recht eigentlich im höchsten Sinne des Wortes als die Logik der Weltgeschichte sich darstellt.

Ist es im Allgemeinen die Entwickelung der Menschheit im Elemente der Zeit, was den Stoff der Weltgeschichte bildet, so besondert sich das Subject der Weltgeschichte, die Mensch-

heit als organisches Collectivwesen, in gesammtheitliche Indivi-
duen, Völker, welche das concrete Dasein der Menschheit aus-
machen, und endlich legt sich die Idee der Menschheit auch
nach der Seite der Einzelnheit, in den Individuen oder Per-
sönlichkeiten auseinander. Stellt sich die weltgeschichtliche
Entwickelung als das Zusammenwirken der Thätigkeit alle
Einzelnen für den ethischen Zweck der Menschheit, die Dar-
stellung der Humanität als der vernünftigen Freiheit, dar; s
sind es nichtsdestoweniger zu allen Zeiten gewisse hervor-
ragende Individuen gewesen, an deren Thätigkeit sich di
grossartigen Wendepunkte in der geschichtlichen Entwickelun
knüpfen, wie denn solche im eigentlichen und höchsten Sinn
des Wortes weltgeschichtliche Persönlichkeiten die Träger d
Entwickelung und die Hebel des Fortschrittes sind. So fü
ihr Auftreten recht eigentlich in die Fülle der Zeiten, u
mögen sie nun als Heroen oder Gesetzgeber und Staatengründe
oder als eigentliche Staatsmänner oder endlich als die hochbegabt
Genien in Kunst und Wissenschaft und Lebensweisheit sich gelte
machen: so sind sie es doch, in denen das ganze Leben ihrer Z
im höchsten Selbstbewusstsein und mit der tiefsten Energie d
Willens sich zusammenfasst, und wie sie einerseits die rechl
Söhne ihrer Zeit sind, auf deren Höhe sie stehen, so schreib
sie wiederum dieser Zeit die Bahn einer neuen Entwickelung v

Betrachten wir mit Recht die Erde als das „Bethleh
des Weltalls", als das Wohn- und Erziehungshaus des Geist
so zeigt sich der Menschengeist und sein weltgeschichtlic
Leben unter den Einflüssen der Naturbedingungen des Planet
der Erde, als des Leibes für das weltgeschichtliche Leben
Geistes. Und es ist die Aufgabe der philosophischen Erdkun
das erregende Wesen der Antriebe der äussern Naturverh
nisse auf den Entwickelungsgang der Menschheit in Klar
zu setzen, gewissermassen eine Geographie der Weltgeschi
zu geben, worin die verschiedenen Seiten des planetarisc
Verhältnisses der Erde (die solarischen, lunarischen und eig
lichen tellurischen — atmosphärischen, meteorologischen,
matologischen, — Einflüsse) dargelegt werden.

Ein weiteres Moment ist dann die anthropologisch-phy
logische Grundlage der Weltgeschichte. Ausgehend von
geistigen Einheit des Menschengeschlechts, deren Idee
nothwendige Bedingung für das Verständniss der geschichtli
Entwickelung ist, wird sich die philosophische Betrachtung

Geschichte der Menschheit auch zur Annahme eines geschichtlichen Ausgangspunktes des Menschengeschlechtes hinneigen, so dass die mosaische Mythe von der Abstammung der Menschheit von Einem Paare wenigstens ideell und philosophisch gerechtfertigt erscheint. Der an Einem Orte entstandene Typus des Menschlichen ist dann zu einer Zeit, wo er noch weich und bildsam, noch weniger individuell ausgebildet war, unter den physikalischen und klimatischen Einflüssen verschiedener Wohnsitze allmählig in die verschiedenen Varietäten auseinander gegangen, die sich mehr und mehr verfestigten, so dass in ihrer empirischen Existenz die Menschheit allerdings in bestimmten Grundunterschieden (Rassen) auftritt, welche sich auf den Gegensatz der nördlichen oder hellen und der südlichen oder dunkeln Rasse, als die beiden wesentlichen Grundverhältnisse, zurückführen lassen. Unter diesen ist dann die kaukasische Varietät die eigentlich geschichtliche, und ihr Schauplatz, die gemässigte Zone, der eigentliche Culturboden der Weltgeschichte, während die übrigen Rassen die geschichtslosen Naturvölker in sich fassen.

Das dritte Moment bilden die ethnographischen Voraussetzungen der Weltgeschichte. Die allgemeinen und wesentlichen Cuturformen des Menschenlebens stellen sich in den Stufen des Nomadenlebens, des Ackerbaues und des freien Völkerverkehrs dar, welcher letztere theils in freundschaftlichem Austausch, theils in feindseligen Auseinandersetzungen sich bewegt. In der Genesis des Volkes treten die patriarchalische oder Familieneinheit, die Stammeseinheit als die Vorbedingungen der Volkseinheit auf, welche sich in den Mythen auf die geologischen und kosmologischen Voraussetzungen des Volkslebens und in den Sagen auf die Anfänge des geschichtlichen Lebens, die Heroenzeit, besinnt, um am Ende der Sage den Boden der eigentlichen Geschichte und der politischen Existenz zu betreten.

Zum Begriff des Volkes gehört eine besondere Idee, die in demselben sich darlebt, als die Seele des Volkslebens oder der Genius des Volkes, als das bestimmte Princip des volksthümlichen Seins, wie dasselbe eine besondere Seite des allgemeinen Menschheitslebens darstellt. Kommt die Natureinheit des Volksgeistes in der Sprache nach ihrer objectiven, in der Religion nach ihrer subjectiven, im Recht nach ihrer objectiv-subjectiven Seite zur Erscheinung; so erhebt sich auf dem

ihn den individuellen behaupte, was dadurch geschieht, dass ich mir den allgemeinen Willen als Gesetz auflege. Pflicht ist Alles, was der Materie des Willens gemäss ist; Recht, was der Form desselben gemäss ist; die Ethik will den individuellen Willen mit dem allgemeinen, das Recht den allgemeinen mit dem individuellen identisch machen. Die Realisation des Rechts ist der Staat.

§. 31.

Die Hegel'sche Lehre vom objectiven Geist.

Hegel hat zuerst die Welt des Willens in ihrem Totalorganismus darzustellen und das Recht, die Moral und die Sittlichkeit, als die den Begriffsmomenten des Willens entsprechenden unterschiedenen praktischen Gebiete des Geistes, in jenen Organismus einzuordnen unternommen.

Die praktische Seite der Intelligenz ist der Wille, der als freier, d. h. von allem beschränkten empirischen Inhalt gereinigter und mit dem vernünftigen, allgemeinen Inhalte der Wahrheit erfüllter Wille im objectiven Geist sein Dasein hat. Das Dasein des freien Willens oder der Wille, der die Freiheit will, ist der objective Geist, der sich aus sich selbst bestimmt und seinen Bestimmungen äusserliche Realität gibt und sich dadurch zu einem intelligibeln Reiche gestaltet. Die Gestaltungen des Willens sind aber dreifach nach den drei Momenten des Willens. Zunächst ist der Wille ganz unbestimmt, abstrahirt von allen Schranken, hat unbegrenzte Wahl; er ist als Willkür; bestimmt wird der Wille erst durch die Wahl eines Gegenstandes, eines Inhaltes, er wird so Besonderung des Ich; endlich fühlt er sich trotz seiner Besonderung in der Allgemeinheit und ist so als Einzelnheit. Diesen drei Momenten des Willens entsprechen auch für die Gestaltung desselben drei Substrate: die gleichgültigen äusserlichen Verhältnisse der Individuen unter- und gegeneinander, das Innere oder das Gewissen, und die höhern Verhältnisse unter den Menschen, wo die Pflicht zugleich Recht ist. Das sind die drei Gebiete des Rechts, der Moral und der Sittlichkeit.

In der Sphäre des Rechts ist der Wille bloss als einzelner Wille eines Subjects, und der praktische Geist tritt als einzelnes, ausschliessendes Ich oder als Person auf. Die Persönlichkeit macht die Rechtsfähigkeit aus, sie ist die Grundlage des ab-

stracten oder formellen Rechts, dessen Grundsatz daher ist: Sei eine Person und respectire die andern als Personen. Besitz und Eigenthum, Vertrag, Unrecht und Verbrechen, Strafe machen den besondern Inhalt der philosophischen Erkenntniss des Rechts aus.

Der Standpunkt des abstracten und formellen Rechts wird ergänzt durch den der Moral: im Unrecht und in der Strafe hat sich der Wille in den allgemeinen und einzelnen, gegen jenen sich auflehnenden Willen unterschieden; dieser Gegensatz wird aufgehoben, damit kehrt der Wille in sich zurück und wird wirklich, für sich; er hat seine Persönlichkeit jetzt zum Gegenstand, wird Moralität. Das Gebiet der reinen Innerlichkeit des Willens ist die Moralität; im Recht ist Absicht und Zweck gleichgültig; jetzt erst erhalten sie ihre Berechtigung. Die Moralität bleibt aber bei dem Widerspruch zwischen dem Innern und der objectiven Welt stehen, bei dem Gegensatze von Gut und Böse.

Die vollständige Vereinigung vom Innern und Aeussern ist erst der Boden der concreten Sittlichkeit, auf welchem sich der einzelne moralische Wille im Objectiven wiederfindet und das Gute ein festes objectives Sein in der äusserlichen Welt enthält. Der Kreis der sittlichen Mächte umschliesst die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und den Staat. Die Familie ist die natürliche Gestalt des sittlichen Geistes, wo er als Empfindung, als Liebe ist (Ehe, väterliche Gewalt, Erziehung zur Selbständigkeit); indem die Familie in eine Vielheit von Familien auseinander tritt, verliert sich die Einheit des sittlichen Geistes in der bürgerlichen Gesellschaft oder dem blossen Noth- und Rechtsstaate. Indem sich die bürgerliche Gesellschaft zur Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Zweckes erhebt, tritt der Staat als die höchste daseiende Form des sittlichen Geistes und des Willens überhaupt und damit als die Realisation der Freiheit, als die objectiv existirende sittliche Vernunft auf.

Ist der Staat die selbstbewusste sittliche Substanz, der sich wissende Geist des Volkes, und machen Sitten, Gesetze und Verfassung das organisirte innere Leben eines bestimmten Volksgeistes aus: so durchläuft im Zusammenhange der getrennt erscheinenden Nationen und ihrer Schicksale der Weltgeist die grossen Stufen seiner Entwickelung und übt in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, sein höchstes Recht aus. Die besondern Volksgeister münden in den allgemeinen Strom der

schichtlichen Gehalte absieht, eine der zahlreichen Abstractionen, an welchen die Verstandesphilosophie des vorigen Jahrhunderts überreich war, und es ist das Verdienst einer seit Schleiermacher und Schelling sich datirenden tiefern Erforschung des Wesens der Religion, die Einsicht begründet zu haben, dass unter natürlicher Religion nicht der von allem besondern Inhalte gereinigte, allgemeine Vernunftinhalt der Religion überhaupt, sondern nur die ersten unvollkommenen Anfänge der Religion in ihrem ersten geschichtlichen Auftreten verstanden werden kann, also nichts anders als die Religion der rohen Naturvölker oder, im weitern Sinne, aller derjenigen auch bereits der Geschichte angehörigen Culturvölker, deren Geistesbildung noch vorwaltend unter der Abhängigkeit der Natur steht und noch nicht zu freier geistiger Individualität gelangt ist.

Der englische Deismus und die unter dessen Einflusse in Deutschland während des vorigen Jahrhunderts herrschend gewesene religiöse Aufklärung sind es insbesondere gewesen, welche sich viel mit der sogenannten natürlichen Religion in dem Sinne zu schaffen machten, dass dieselbe sowohl dem Heidenthum zu Grunde liege, als auch durch das Christenthum nur wiederhergestellt und freilich daneben mit mancherlei zufälligem Bei- und Nebenwerk vermischt worden sei. Das Wahre, welches dieser einseitigen und ungeschichtlichen Verstandesauffassung zum Grunde liegt, ist diess, dass allerdings aller in der Wirklichkeit erscheinenden Religion ein Gemeinsames zu Grunde liegt, worin eben das noch unbestimmte allgemeine Wesen der Religion besteht. Nur ist dann auch festzuhalten, dass eben dieses allgemeine Wesen es ist, das in der Geschichte der Religionen als eine Mannichfaltigkeit bestimmter Formen sich auseinanderlegt und in diesen zu besondern concreten Gestalten sich verkörpert, ohne freilich in denselben sich in seiner ganzen Fülle zu entfalten, da vielmehr die geschichtlichen Culturvölker auch nach Seiten ihrer religiösen Existenz, wie diess eben die Philosophie der Geschichte zu zeigen hat, eine stufenmässige Entwickelung vom Niedern zum Höhern, von unfreien Anfängen zu immer höherer Vollkommenheit darstellen.

Besteht in der bestimmten historischen Existenz der Religionen, sofern sie die fortschreitenden Offenbarungsweisen des allgemeinen religiösen Geistes der Menschheit innerhalb der besondern Stufen der Volksgeister sind, ihre historische

Positivität; so bildet gerade diese eine wesentliche und nothwendige Voraussetzung für den Standpunkt des philosophischen Geistes, welcher die Religion in ihrer Wahrheit und auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwickelung zu begreifen strebt, und es ist auf diesem Standpunkt die früher beliebte Auffassung der Religionen, wonach diese dem Christenthume gegenüber nur als Aberglaube und Thorheit anzusehen seien, eine längst überwundene, rohe und kritiklose Gestalt der Religionsgeschichte, mit welcher die Wissenschaft als solche nichts mehr zu schaffen hat.

Der eigentliche Begründer der philosophischen Religionswissenschaft in dem Sinne, dass dieselbe die Religion überhaupt in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit zu begreifen und aus der Erkenntniss des geschichtlichen Entwickelungsganges der Religion ihre Wahrheit, d. h. ihren vernünftigen Gehalt, zu ermitteln hat, ist Hegel gewesen, welcher auf der Grundlage der bereits in seiner Phänomenologie des Geistes gegebenen religionsphilosophischen Andeutungen, in seinen Vorlesungen über die Religionsphilosophie (herausgegeben von Marheineke) diese Disciplin ausführlich behandelt hat, worauf dann theils innerhalb der Hegel'schen Schule, theils in Folge der durch Hegel gegebenen Anregungen überhaupt die Religionsphilosophie durch jüngere Forscher und philosophische Denker weiter fortzubilden begonnen worden ist. Der Verfasser selbst hat in seiner Schrift: „die Theologie als System oder die speculative Religionswissenschaft im Organismus ihrer besondern Disciplinen“ (1847) den Versuch gemacht, die Theologie ganz in der Religionsphilosophie aufgehen zu lassen.

Drittes Capitel.

Der wissenschaftliche Begriff der Philosophie als eines in sich gegliederten Ganzen.

§. 36.

Die Geschichte der Philosophie.

Alle diese im vorigen Capitel vorgeführten scientifischen Voraussetzungen der Philosophie concentriren sich in ihrer

Geschichte, deren totale Entwickelung die daseiende Realität ihres Begriffs ist.

Obgleich die Philosophie ihrem Wesen nach nur Eine ist, so hat sie doch, als in der Zeit und durch verschiedene Subjecte sich zur Erscheinung bringende, eine Geschichte. Der Inhalt der Wahrheit ist von unendlicher Tiefe und ihre Entwickelung darum eine niemals abgeschlossene. Die Geschichte der Philosophie zeigt den Beitrag, den jedes Zeitalter in seinen denkenden Köpfen zur denkenden Forschung der Wahrheit des Wirklichen geliefert hat, die immer erneuten Versuche der menschlichen Vernunft, sich des Wesens der Dinge zu bemächtigen und im Begreifen der Welt das philosophische Problem zu lösen. Und von dieser Seite ist das allen geschichtlichen Philosophieen Gemeinsame eben die Eine Philosophie selbst.

Sofern nun aber diese Philosophieen das philosophische Problem von verschiedenen Gesichtspunkten aus zu lösen versuchten, enthält die Geschichte der Philosophie die besondern Principien, welche den verschiedenen Philosophieen zu Grunde lagen und in denselben sich zur Gestalt von philosophischen Systemen ausprägten, welche die bestimmten Formen darstellen, in welchen zu dieser bestimmten Zeit und in diesem bestimmten Volke, durch Vermittelung dieser bestimmten philosophirenden Individuen sich der Geist und die Bildung dieser Zeit und dieses Volkes zum Bewusstsein brachten.

Solche besondere Gestalten der Philosophie, wie sie in der Geschichte nacheinander aufgetreten sind, reihen sich nicht bloss nach der Zeitfolge aneinander, sondern stehen in dem Verhältniss einer Stufenfolge oder eines geschichtlichen Fortschrittes zu einander. Denn der philosophirende Geist der Menschheit hat, wie er zwar seinem Wesen und Grundtriebe nach nur Einer ist, doch in der Mannichfaltigkeit der im Verlaufe von vielen Jahrhunderten zur Erforschung der Wahrheit des Wirklichen gemachten Versuche nicht etwa in der Art einen so langen Weg zurückgelegt, dass dessen einzelne Stadien zu einander in einem bloss gleichgültigen Verhältniss ständen, sondern er hat vielmehr eine eigentliche Entwickelung, d. h. einen stufenmässigen Fortschritt vom Niederen zum Höheren, vom Unvollkommenen zu immer Gereifterem durchgemacht.

Und wenn es den Urhebern der verschiedenen Philosophieen, die in der Geschichte hervorgetreten sind, Einem wie

dem Andern, unzweifelhaft um die Erkenntniss der Wahrheit der tiefste und gewissenhafteste Ernst gewesen ist; so ist der ganze Gang dieser geschichtlichen Entwickelung der Philosophie kein zufälliger, sondern ein nothwendiger gewesen und ihr Inhalt kein anderer, als die fortschreitende Entwickelung der philosophirenden Vernunft der Menschheit selbst. Jede einzelne Philosophie ist eine nothwendige Erscheinungsform des philosophischen Geistes selbst und eine Durchgangsform zu immer gründlicherer und tieferer Erfassung der allgemeinen Wahrheit gewesen, darum auch keine schlechthin untergegangen, da vielmehr die einer jeden zu Grunde liegenden Principien, das eigentlich Vernünftige und Wahre an ihr, als bleibender Gehalt in den späteren und reiferen Philosophieen sich erhält und aufbewahrt. Jede spätere Philosophie nimmt die Errungenschaft der früheren als Erbschaft auf, um sie weiter zu entwickeln.

§. 37.

Die wichtigste Literatur der Geschichte der Philosophie.

Die Möglichkeit einer getreuen Darstellung des geschichtlichen Entwickelungsgangs der Philosophie beruht auf den Quellen, als welche sich vor Allem die Schriften der Philosophen selbst, soweit solche vorhanden sind, und in deren Ermangelung — was hauptsächlich nur bei der alten Philosophie hin und wieder der Fall ist — die Fragmente verloren gegangener Schriften oder die Berichte von Zeitgenossen oder späterer Philosophen darstellen.

Aus der zahlreichen Literatur der über die Geschichte der Philosophie vorhandenen Darstellungen dürften folgende Leistungen als die erheblichsten zu erwähnen sein.

Das ältere Werk von Brücker tritt zwar mit dem Anspruch einer „kritischen Geschichte der Philosophie“ auf, ist aber nur eine mit allerlei subjectiven Reflexionen vermischte, weitschichtige, massenhafte und kritiklose Compilation. Mehr selbständige Prüfung und Sichtung des überlieferten Stoffes zeigen schon die umfassenden Werke von Tiedemann, Buhle und Tennemann, ohne dass man jedoch bei ihnen eine objective Reproduction der philosophischen Systeme aus ihrem innersten Lebensmittelpunkt und eine organische Dar-

stellung ihres innern geschichtlichen Zusammenhangs suchen dürfte. Letzteres findet sich am Meisten noch bei Tennemann, obgleich es auch ihm nicht gelingt, positiv in den Geist und Gehalt der verschiedenen Systeme einzudringen. Mit Tennemann auf demselben Standpunkt der kritischen Philosophie (Kant's) stehen auch die Hand- und Lehrbücher von Reinhold und Fries, welche beide bei ihrer chronologischen und pragmatisch-reflectirenden Weise zur eigentlichen Einsicht in den innern Entwickelungsgang der Systeme so wenig, wie zu durchgängiger wissenschaftlicher Verarbeitung des historischen Stoffes gekommen sind.

Unter den aus der Schelling'schen Schule hervorgegangenen Bearbeitern der Geschichte der Philosophie versuchte Ast eine begriffliche Construction der Gesammtentwickelung der Philosophie, die aber über einen dürren, dürftigen Schematismus nicht hinauskommt; Rixner gab nur eine unselbständige und unzuverlässige Compilation: Windischmann gab in seinem unvollendeten Werke zwar mit Geist und Gelehrsamkeit, aber ohne dialektische und kritische Bildung nur eine trübe und phantastisch-combinatorische Darstellung orientalischer Philosopheme. Hermann gibt (Geschichte und System der platonischen Philosophie, 1r Band, 1839) einen gelungenen Abriss der gesammten vorplatonischen Philosophie, welcher für das Verständniss der einzelnen Systeme sehr fruchtbare Andeutungen enthält. Das Handbuch der griechisch-römischen Philosophie von Braudis (1835) leidet an einem etwas aphoristischen, die Philosophie als ein Aggregat von Einzelnheiten behandelnden Charakter und hat den geschichtlichen Stoff zu wenig zu einem wissenschaftlichen Ganzen herauszugestalten gewusst, während dagegen Zeller's Werk über die Philosophie der Griechen (1844—1852, in drei Bänden) mit eben soviel kritischer Feinheit, als speculativem Geist und Sinn für das Individuelle den allgemeinen Charakter, wie den Fortgang der Entwickelung der griechisch-römischen Philosophie darzustellen verstanden hat.

Der aus handschriftlichem Nachlass herausgegebene Abriss der Geschichte der Philosophie von Schleiermacher gibt eine zwar in geistvollen Linien gezeichnete, im Grossen aber oft atomistische Gesammtanschauung über die allgemeine Entwickelung und die bedeutendsten Erscheinungen des philosophischen Geistes, mit meist gelungener und scharfsinnig kritischer

Reproduction des Individuellen und Eigenthümlichen der wichtigsten Philosophieen. Unter Schleiermacher'schen Einflüssen steht das umfassende Werk Ritter's, das sich durch sorgfältige Sammlung und kritische Durchdringung des selbständig erforschten geschichtlichen Materials auszeichnet, jedoch dem empirisch-gelehrten Element noch zu viel Uebergewicht über die philosophische Betrachtung der Gesammtentwickelung einräumt.

Die geschichtliche Entwickelung der Philosophie zuerst unter eine leitende Idee gestellt und in jener die begriffliche und organische Reproduction des Ganges gegeben zu haben, den der denkende Geist in seiner Entwickelung genommen hat, ist das Verdienst der Hegel'schen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Eine mit vollständiger Angabe der Literatur verbundene, urkundliche, in wörtlichen Auszügen bestehende Darstellung, die aber die eigentlich innere Entwickelung und den geschichtlichen Fortschritt des philosophischen Gedankens bei Seite lässt, gibt Marbach über die alte und mittelalterliche Philosophie. Dagegen tritt die letztere Seite vortheilhaft in dem nur etwas abstract gehaltenen Abriss der Geschichte der Philosophie von Hillebrand hervor. Auch Bayrhoffer und Schwegler zeichnen sich nach dieser Seite aus, sowie von Darstellungen einzelner Abschnitte und Partieen aus der Geschichte der Philosophie die Arbeiten von Feuerbach und Erdmann über die neuere Philosophie seit Bacon und Cartesius, und die von Michelet und Fortlage über die Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant, an welche sich das Buch „Deutschlands Denker seit Kant" (1851) als eine Popularisirung der neuesten philosophischen Entwickelung in Deutschland anschliesst. Der Verfasser selbst versuchte in seiner „Geschichte der Philosophie in gedrängter Uebersicht" (1853) die Darstellung des fortschreitenden Entwickelungsganges der philosophirenden Vernunft mit einer möglichst urkundlich gehaltenen Reproduction der einzelnen Systeme in Verbindung zu bringen.

§. 38.

Die Hauptepochen in der geschichtlichen Entwickelung der Philosophie.

Den allgemeinen grossen Culturstufen des weltgeschichtlichen Geisteslebens der Menschheit, nämlich Alterthum, Mittel-

alter und neuerer Zeit, entsprechen eben so viele, durch eigenthümlichen Charakter unterschiedene, Hauptperioden in der Entwickelung der philosophirenden Vernunft: die antike, mittelalterliche und neuere Philosophie.

Die antike Philosophie hat ihr weltgeschichtliches Dasein in der griechisch-römischen Welt und fällt nach ihrer abgeschlossenen Entwickelung in die Zeit vom Jahre 600 v. Chr. Geb. bis um's Jahr 550 n. Chr. Geb., so zwar, dass dem griechischen Volksgeiste die eigentlich schöpferische Gestaltung der Philosophie im Alterthum zufiel, während der römische Geist nur die Resultate des griechischen Denkens aufnahm und ausbreitete, ohne an der selbständigen Entwickelung des philosophischen Geistes einen originalen Antheil zu haben. Entsprechend der charakteristischen Bestimmtheit des griechischen Volksgeistes, als der durch freie That erworbenen schönen Einheit von Natur und Geist, ist der griechischen Philosophie die durch das Christenthum an's Licht getretene Entzweiung des Geistes mit sich selbst noch fremd. An das unmittelbare, sinnliche Dasein hingegeben, sucht der denkende Geist nach einem Princip zur Erklärung der Natur, um in ihr sich selbst zu finden und von der Betrachtung des empirischen Subjects zum vernünftigen und sittlichen Geiste zu gelangen, dessen Wissen in seiner Beziehung zum Handeln zum Princip der Weltanschauung erhoben und seinem allgemeinen göttlichen Inhalte nach als die Wahrheit alles Seins begriffen wird. Aber in der Entgegensetzung gegen die Natur eilt der Geist über die Schranke der alten Welt hinaus; aus der in sich gebrochenen objectiven Welt zieht sich das Subject in sich selbst zurück, in seiner reinen Innerlichkeit unbedingte Befriedigung suchend, ohne über die blosse Sehnsucht nach dem wahren unendlichen Sein hinauszukommen.

Da tritt die christlich-mittelalterliche Philosophie auf, die ihr weltgeschichtliches Dasein in der germanisch-mittelalterlichen Welt hat. Die philosophische Errungenschaft der alten Welt verschmelzt sich mit der neuen christlichen Bildung, die in der unbedingten Hingabe des Subjects an das höhere, göttliche Gesetz der unendlichen sittlichen Freiheit ihr innerstes beherrschendes Lebensprincip hat. Noch aber war der christliche Geist der Selbstgewissheit seiner unendlichen Freiheit nicht innegeworden, sondern war noch in dem unaufgelösten Gegensatze zwischen Endlichem

und Unendlichem, Welt und Gott, Diesseits und Jenseits befangen; aber die in diesen Zwiespalt gestellte christlich-mittelalterliche Welt arbeitete sich zunächst wenigstens im Bewusstsein an der Ueberwindung dieses Gegensatzes ab, um ihn dann im Gebiete des Willens um so leichter bewältigen zu können. Der Offenbarungsinhalt des Christenthums, die lebendige Beziehung des Subjects auf das absolute Gesetz des unendlichen sittlichen Willens, war in der Kirche als abstract-transcendentes Verhältniss festgehalten worden, bis der germanische Geist die subjective Vermittelung desselben in dem doppelten Elemente des verständigen Wissens und des Gemüthslebens durch die katholisch-mittelalterliche Religionsphilosophie — und die ganze Philosophie des Mittelalters war solche — übernahm. Aber die Bestrebungen des denkenden Geistes im Mittelalter bewegten sich wesentlich in einer doppelten Abhängigkeit, einmal von dem im kirchlichen Dogma fixirten christlichen Offenbarungsinhalte, dann aber von neuplatonischer und aristotelischer Philosophie; aus der wechselseitigen Durchdringung dieser Elemente gestaltete sich die christlich-mittelalterliche Religionsphilosophie.

Nachdem sich seit dem fünfzehnten Jahrhundert das durch Naturanschauung bereicherte und gekräftigte philosophische Denken von jener doppelten Abhängigkeit zu befreien begonnen hatte, konnte die neuere Philosophie mit Bewusstsein das eigentlich philosophische Problem erfassen und die Vermittelung von Denken und Sein als die philosophische Aufgabe der Neuzeit festhalten, welche die vollständige Emancipation des philosophischen Denkens von der Theologie immer gründlicher vollzog, bis sie in der kritischen Analyse des menschlichen Erkennens selbst die unerlässliche Bedingung erkannte, ohne welche eine Durchdringung des Seins durch das Denken nicht möglich war.

I. Die antike oder griechisch-römische Philosophie.

§. 39.

Die vorsokratische Philosophie.

Von der Betrachtung der Natur ausgehend, suchte das älteste philosophische Denken der Griechen ein Princip zur

Erklärung der Erscheinungswelt. Dieses Princip fanden die jonischen Naturphilosophen, die Pythagoräer und Eleaten noch in einem unmittelbaren ruhenden Sein, indem sie vorerst nur nach dem Wesen, nicht zugleich nach der Ursache der Entstehung und Veränderung der Dinge fragten. Das Letztere geschah erst durch Heraklit, Empedokles und Anaxagoras, indem sie nach dem Princip des Werdens in der Natur forschten. Aus dem unmittelbaren Sichversenken des denkenden Subjects in das Naturobject erhoben sich die Sophisten, in denen sich der denkende Geist auf sich selbst zurückzog und sich als das Höhere gegen das natürliche Dasein aussprach.

Unter den jonischen Naturphilosophen fasste Thales als das Grundelement oder den Urstoff der Dinge das Wasser, Pherekydes den Aether, Anaximander die unendliche Materie, Anaximenes die Luft, Diogenes von Apollonia ebenfalls die Luft oder den Luftgeist.

Bei Pythagoras machte das philosophische Denken den Fortschritt, dass er das Wesen und die Substanz der Dinge als ein Mittleres zwischen Materiellem und Geistigem, nämlich als Zahl oder mathematisches Verhältniss auffasste, und im Eins das Grundelement jedes Dinges fand, welchen Grundgedanken die Pythagoräer weiter entwickelten. Die Anschauung, dass das Princip und Grundwesen alles Seienden das unbewegte Eine oder All sei, war die Grundansicht der Eleaten, welche durch Xenophanes ihre erste Begründung, durch Parmenides ihre nähere Bestimmung und durch Zenon ihre dialektisch-polemische Vertretung erhielt, während Melissus mit dem Gedanken der Unbegrenztheit des ungewordenen Einen Seins sich vorwaltend an Parmenides anschloss.

Heraklit machte den Fortschritt, dass er das ruhende, einfache Sein in dem ewigen Fluss des Werdens aufhob, das Werden als die Einheit des Seins und des Nichts fasste, so dass im Flusse des Werdens nur das Eine bleibt, aus dem Alles umgewandelt wird. Eleatische und heraklitische Ideen combinirte Empedokles, welcher als die stofflichen Grundelemente der Einen und ewigen Welt Feuer, Luft, Erde und Wasser bestimmte und allen Wechsel des Entstehens durch Liebe und Hass bedingt sein lässt, die aus der göttlichen Ureinheit oder dem Sphairos hervor- und in dieselbe zurückgehen.

Die Urheber der Atomenlehre oder Atomistik, Leukippos und Demokritos, führten die Combination eleatischer und heraklitischer Elemente consequenter durch, indem sie das Wesen der Dinge als das reine, einfache Sein der nur mathematisch von einander unterschiedenen Atome fassten und diesen, als dem Vollen oder der Substanz, das Leere als das Nichtseiende entgegensetzten, so zwar, dass durch Vermengung und Verflechtung der untheilbar ersten Grössen Alles erzeugt wird, immer aber die Atome durch das Leere ebensowohl getrennt, als zum Vollen verbunden sind.

Die philosophischen Principien seiner Vorgänger zu einem neuen Principe vereinigend, setzte Anaxagoras der Materie oder dem Urstoff der Dinge als bewegende und zweckthätig wirkende Kraft den weltbildenden und weltordnenden Verstand gegenüber. Das Urdasein der Materie ist die ursprüngliche Mischung der aus lauter gleichartigen Bestandtheilchen zusammengesetzten Homoiomeren, welche die Keime aller Dinge sind, so dass alles Werden nichts als Gemischtwerden, alles Vergehen nichts als Abgeschiedenwerden ist. Der für sich selbst seiende Verstand, das Feinste und Reinste aller Dinge, mischt sich mit keinem Dinge, aber er bewirkt, bewegt, beherrscht und erkennt Alles. Des Anaxagoras Schüler, Archelaos aus Milet, identificirte den Verstand mit dem Luftgeist.

Durch die Sophisten wurde nun der von der Natur unterschiedene und ihr als ordnendes Princip gegenübergestellte Geist, unter Beiseitesetzung der Naturbetrachtung, für sich festgehalten und zum Gegenstande denkender Betrachtung gemacht, so dass nun das Wissen auf die Praxis des Lebens und die Interessen der Gegenwart gewandt und mit dialektischer Gewandtheit den gebildeten Kreisen der Gesellschaft nahe gebracht, diese selbst aber dadurch den überlieferten Grundlagen des Glaubens und der Sitte entfremdet wurden. Die Grundlegung des sophistischen Princips repräsentirt Protagoras, die dialektische Ausbildung desselben Gorgias, während spätere Sophisten die einseitig negative, auflösende Tendenz der Sophistik auf die extremste Spitze trieben, wie diess namentlich von Kallikles, Thrasymachos, Kritias, Diagoras von Melos, Prodikos und Hippias gilt, welche als die Repräsentanten der Aufklärungsperiode unter den Griechen gelten können.

§. 40.

Die sokratisch-platonisch-aristotelische Philosophie.

Das von seiner empirischen Einzelnheit und particulären Willkür befreite Subject nach seinem allgemeinen, vernünftigen und sittlichen Gehalt zum Gegenstand des Wissens gemacht und aus der Auflösung des Bestehenden einen Kern für die Zukunft gerettet zu haben, ist das Verdienst des Sokrates gewesen, welcher in seiner Persönlichkeit als ethischer Volksbildner die Einheit des philosophischen Triebs mit dem sittlichen Charakter zur Darstellung und Erscheinung brachte und durch die Erhebung der Tugend zur bewussten Einsicht, durch die Beziehung des Wissens auf das sittliche Handeln des Menschen der Philosophie seines Volkes einen neuen, fruchtbaren Anstoss gab.

Während sich nun in die Fülle der von Sokrates ausgesäeten Anregungen namentlich die megarische, kynische und kyrenaische Schule in der Art theilten, dass sie einzelne Seiten des sokratischen Philosophirens formell und ohne eigentlichen philosophischen Fortschritt weiter zu bilden suchten, indem die Megariker vorzugsweise die sokratische Dialektik ausbildeten, die Kyniker die Selbstgenügsamkeit des Weisen und die Kyrenaiker die Glückseligkeit zu ihrem Princip machten, hat des Sokrates grösster Schüler, Platon, in seinen Dialogen mit dem Gedankengehalt seines Meisters zugleich die philosophischen Elemente der Eleaten, Heraklit's, der Sophisten und der Pythagoräer wenigstens äusserlich zu vereinigen gesucht. Das wahrhaft Wirkliche ist ihm das über allen Gegensätzen des Endlichen erhabne Urbild alles Seienden, das in dem vielen Gleichnamigen Gemeinsame, nämlich die in dem überweltlichen intelligibeln Orte nur mit dem Denken zu schauenden Ideen, als eine Vielheit von bewegten und lebendigen Substanzen, deren Stufenreihe der höchsten Idee, der des Guten, untergeordnet ist. Das dem sinnlichen Dasein zum Grunde liegende Allgemeine ist die unbegrenzte, unkörperliche Räumlichkeit; ihren realen Antheil am Sein hat die sinnliche Erscheinung nur in der Idee und durch die Idee; zwischen der Idee und Sinnlichkeit in der Mitte steht die Weltseele, als das alle Zahlen- und Maassverhältnisse in sich begreifende, die Welt bewegende und ihre Ordnung begründende, am Denken der

Vernunft Antheil habende Wesen. Zwar nicht selbst Idee, aber doch mit der Idee eng verknüpft, ungeworden und unsterblich, erinnert sich die menschliche Seele in den Banden des menschlichen Leibes ihres der leiblichen Existenz vorausgehenden Daseins, wohin sie durch Befreiung vom Körper und vom sinnlichen Leben zu flüchten strebt, indem sie sich durch Einsicht und Tugend Gott ähnlich und zur Glückseligkeit fähig macht. Aber nur der vernünftige, wesentlich einartige Theil der Seele ist unsterblich; der affectvolle Wille und die niedere Begierde gehören dem unvernünftigen Theile der Seele an. In dem naturgemässen, harmonischen Verhalten ihrer Elemente besteht die wahre, auf vernünftiger Einsicht beruhende Tugend des Menschen, deren vier Grundäusserungen die Cardinaltugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit sind. Die Entstehung der letztern, als der vollendeten Sittlichkeit, ist nur im Staate möglich, dessen drei Stände, nämlich Regierende, Krieger, Landbauer und Gewerbtreibende den drei Theilen der Seele entsprechen. Nur die Philosophen können Herrscher sein; die höchste politische Tugend ist die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze; sogar Ehe und Besitz sind den Bestimmungen des Staates unterworfen.

Während Platon's übrige Schüler in der ältern Akademie unter pythagoräischen Einflüssen die platonische Lehre fortsetzten und ihr vorzugsweise eine religiös-praktische Richtung gaben, suchte Aristoteles die Idee oder den vernünftigen Gedanken als das allein wahrhaft Wirkliche in der Erscheinungswelt mit der Strenge des logischen Begriffs, deren das mehr poetisch-mythische Philosophiren Platon's entbehrte, nachzuweisen, wobei er von der empirischen Erscheinung aus auf deren letzte Gründe zurückgeht, aus dem Gegebnen das Allgemeine, den Begriff, ableitet, da ihm die Philosophie eben das Wissen vom allgemeinen und nothwendigen Wesen des Seienden ist. Das allgemeine Wesen ist aber nichts vom Einzelnen Geschiedenes, wie die platonischen Ideen als für sich seiende Substanzen neben oder hinter den Dingen, sondern eben das ursprüngliche, substantielle Sein ist Einzelwesen, und der Gattungsbegriff ist erst das zweite Sein, sofern er das allgemeine Wesen mehrerer Individuen ausdrückt. Diejenige Grundlage alles erscheinenden Daseins, welche als blosse Möglichkeit noch nicht zur Wirk-

lichkeit gekommen ist, ist die Materie; die Form dagegen ist die als Wirklichkeit entwickelte Möglichkeit. An sich schlechthin bestimmungslos, unbegrenzt, unerkennbar, ist die Materie nur in und mit der Form wahrnehmbar. Nothwendigkeit und Zufall haben ihren Grund in der Materie, ohne welche die Form und der Zweck in der Natur nicht verwirklicht werden kann. Das die Materie bewegende und zur Wirklichkeit bringende thätige Princip, die Entelechie der Materie, ist eben die Form: die Ursache der Bewegung aber, die ohne Anfang und Ende ist, kann nur die schlechthin immaterielle Substanz, Gott, sein. Alle, auch die qualitativen Veränderungen in der Natur sind durch räumliche Bewegung bedingt, die Natur im Ganzen aber durch eine innerlich schaffende Kraft bewegt. Wird die Form über die Materie nicht Herr, so bleibt die Natur in einer unvollendeten Thätigkeit stehen, verfehlt des Zweckes. Als Ganzes aber ist die Welt nothwendig eins und vollkommen; in der das kugelförmige Weltall in concentrischen Kreisen ausfüllenden Stufenreihe der Wesen sind die obern Sphären das Wirkende, die untern das Leidende, jede von aussen bewegte Sphäre ist aber zugleich in sich selbst bewegt. Das ursprüngliche Lebensprincip organischer Körper ist die Seele; mit der ernährenden und der empfindenden Seele vereinigt sich im Menschen noch die Vernunft, das allein Göttliche im Menschen. In der Seele des Menschen entsteht die Tugend dadurch, dass den natürlichen Trieb die vernünftige Einsicht leitet, wodurch auch die Glückseligkeit bedingt ist, die als nothwendige Folge der naturgemässen Thätigkeit eintritt. Im richtigen Verhältniss des unvernünftigen Theils der Seele zur Vernunft bestehen die ethischen Tugenden, die dianoëtischen dagegen in bestimmten Beschaffenheiten der Vernunft selbst. Erzeugt und erhalten wird die Tugend nur im Staat, welcher die Gemeinschaft der sittlichen Thätigkeit zur Darstellung eines vollkommenen und sich selbst genügenden Lebens ist.

Durch die Peripatetiker wurde das aristotelische System in die Breite des physikalischen und ethisch-populärphilosophischen Details weiter ausgebildet. Theophrast, Eudemos, Dikäarch, Aristoxenes, Straton waren die bedeutendsten Peripatetiker.

§. 41.

Die nacharistotelische Philosophie.

In der nacharistotelischen Philosophie wurde vorzugsweise die praktische Seite des Geistes ausgebildet, unter theoretischem Anschluss an die älteren Philosophieen. Das aus der objectiven Welt auf sich selbst sich zurückziehende Subject verhielt sich in der Philosophie der Secten entweder als selbstgenügsames, oder als geniessendes oder als zweifelndes, um in der römischen Zeit einer eklektischen Reproduction der ältern und jüngern griechischen Systeme Platz zu machen, worauf im letzten Product des antiken Philosophirens, im Neuplatonismus, das praktische Bedürfniss des philosophischen Subjects, um in einer über das Endliche hinausreichenden höhern Autorität sich zu befriedigen, sich mit der religiösen Ueberlieferung des Alterthums verband.

Die durch den Stifter Zenon, Kleanthes, Chrysippos u. A. repräsentirte stoische Philosophie ordnete das philosophische Wissen dem Begriff des sittlichen Handelns und der Tugend unter. Die Uebereinstimmung mit der Natur, als der Ordnung der allgemeinen Weltvernunft, ist Tugend, die allein ein Gut und zugleich die wahre Glückseligkeit ist; in ihr findet der wahre Weise sein Genüge. Die Apathie, als Freiheit von Affecten, und die Unterwerfung unter das Naturgesetz der allgemeinen Vernunft sind die Grundbestandtheile dieser Tugend des Weisen, welcher allein frei, schön, reich und König ist und selbst hinter Zeus an Glückseligkeit nicht zurücksteht.

Die durch den Stifter Epikur, Metrodor, Hermachos, Timokrates u. A. repräsentirte epikuräische Philosophie geht darauf aus, mittelst der Rede und des Denkens die Glückseligkeit zu erstreben. Das einzig unbedingte Gut ist die Lust, deren Wesen und Ziel in der Schmerzlosigkeit besteht. In ihr besteht das Glück des Weisen, der in Allem mässig ist und an Wenigem Genüge hat, sowie er auch den Tod nicht fürchtet, ja ihn als letzte Zuflucht zur Befreiung von unerträglichem Leiden aufsucht.

In der Erhebung des Bewusstseins über alles Aeussere, in der Zurückziehung des Subjects auf sich selbst und in der Verzichtleistung auf alles entscheidende Urtheil und bestimmte Wissen, sowie nach der praktischen Seite in der Gleichgül-

tigkeit gegen Alles, was sonst den Menschen für ein Gut gilt, besteht die unterscheidende Eigenthümlichkeit des antiken Skepticismus, welcher zunächst durch Pyrrhon und seine Schule, sodann durch die neuere (zweite und dritte) Akademie, besonders Arkesilaos, Karneades, Aenesidemos u. A. repräsentirt wurde.

Unter den Römern huldigte Cicero einem platonischen Eklekticismus, ebenso Plutarch, Maximus von Tyrus und der Arzt Galenus. Der Stoicismus fand an Cornulus, Seneka, Musonius Rufus, Epiktet, dem Kaiser Mark Aurel Anhänger und Vertreter; die epikuräische Physik stellte Lukrez in seinem philosophischen Lehrgedichte „de natura rerum" dar. Als Neupythagoräer ist besonders Apollonius von Tyana bekannt, als pythagoräisch-platonischer Eklektiker Numenios.

Als wichtigster Vorläufer des Neuplatonismus erscheint die jüdisch-alexandrinische Philosophie in ihrem Hauptvertreter Philon, welcher den mittelst allegorischer Schriftauslegung gewonnenen religiösen Offenbarungsgehalt des Judenthums in die Form der griechischen, insbesondere platonischen, Philosophie goss und somit eine jüdische Scholastik zu Stande brachte, die sich als jüdischer Neuplatonismus bezeichnen lässt. Für den vollendeten Weisen ist, nach Philon, die Gottheit der einzige Gegenstand des Wissens. Aber Gott, als das unendlich Gute und Vollkommene und allein wahrhaft Wirkliche, steht der Welt, als dem Endlichen und Unvollkommenen und darum auch eigentlich Nichtseienden und Bösen, schroff gegenüber, und Gott kann sich nicht durch unmittelbare Berührung mit dem Wesen der Welt, der Materie, beflecken; er ist in der Welt nur durch geistige Substanzen oder Kräfte thätig, die Ideen, welche als Werkzeuge die untergeordneten Stoffe in Ordnung bringen. Sie werden zur concreten Einheit zusammengefasst im Logos oder der allwirksamen göttlichen Vernunft, welche als Stellvertreter und Gesandte Gottes persönlich gedacht und als Sohn Gottes oder zweiter Gott bezeichnet wird. Der Logos ist das Urbild für alle andern Dinge und insbesondere für den menschlichen Geist, welcher mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Theil des göttlichen Wesens ist, während die ernährende und empfindende Seele aus den luftigen Bestandtheilen des Samens entsteht. Erst durch den Tod vom Leibe getrennt, gelangt die mensch-

liche Seele wieder zu ihrem wahrhaften, höhern Leben; denn die irdische Umhüllung ist der Grund der schwersten Uebel für den Geist und das Hinderniss wahrer Gemeinschaft mit Gott. Durch die Tugend erhebt er sich dahin und gelangt zur wahren Weisheit, denn alle Tugend entspringt aus der göttlichen Weisheit; der wahrhaft Tugendhafte und Weise thut darum Alles aus Rücksicht auf Gott. Zur Tugend und zum Seelenheil des Menschen soll auch die Philosophie führen; will der Mensch Gott erkennen oder vielmehr soll Gott sich ihm offenbaren, so muss der Mensch sich selbst aufgeben und von allem Vergänglichen abkehren; so zur Anschauung Gottes gelangend, geniesst er in ihr die höchste Seligkeit.

In verwandter Richtung bewegt sich der heidnische Neuplatonismus, dessen Grundzüge zuerst von Plotin entworfen und von Porphyr nur formell überarbeitet wurden, während Jamblich sie, zum Nachtheil des wissenschaftlichen Charakters, mit religiösen Elementen für den Zweck einer von Jamblich und seiner Schule erstrebten Restauration des Polytheismus verwebte und erst Proklus die ganze Errungenschaft des Neuplatonismus zu einem umfassenden Systeme verarbeitete. Die allgemeinsten Grundgedanken des Neuplatonismus, abgesehen von den durch die einzelnen Vertreter desselben bewirkten Modificationen, sind folgende: Mit der Selbsterkenntniss beginnt alle Philosophie; denn die Seele ist das Abbild des Höhern und Niedern, und sie wird Beides durch Selbstanschauung am Besten erkennen; aber auf sich selbst sich beschränkend, lebt der Mensch noch im Endlichen, und um zur Wahrheit zu gelangen, muss er über sich hinausgehen, zur göttlichen Urquelle seines eignen Seins sich zurückwenden. Das über alles Endliche und alles Denkbare hinausliegende Urwesen lässt eine Reihe göttlicher Wirkungen aus sich ausströmen, welche die Ideenwelt oder die übersinnliche Welt bilden, deren Nachbild und sichtbare Erscheinung die endliche Welt ist. Innerhalb dieser ist der Mensch an die Grenzscheide der sinnlichen und übersinnlichen Welt gestellt und hat die Aufgabe, sich aus jener in diese durch sittliches Thun und Reinigung zu erheben, um endlich zur absoluten Vereinigung mit dem Urwesen zu gelangen, was freilich während des irdischen Lebens nicht vollständig gelingt.

II. Die Philosophie des Mittelalters.

§. 42.

Die vormittelalterlich-christliche Philosophie.

Hatte schon die christliche Apologetik in ihrer Rechtfertigung des Christenthums gegen die Angriffe seiner jüdischen und heidnischen Gegner von der heidnischen Philosophie vielfach die Waffen zu entlehnen sich genöthigt gesehen, so war eine Auseinandersetzung des neuen christlichen Princips mit der alten Bildung und Weltanschauung schon in den ersten christlichen Jahrhunderten eine unabweisbare Nothwendigkeit. Trat nun die heidnische Philosophie den unscheinbaren Lebensanfängen des Christenthums als eine ausgebildete imponirende Macht entgegen, die so leicht nicht zu überwinden war, so kam es der sich bildenden christlichen Wissenschaft sehr zu Statten, in der letzten ausgeprägten Gestalt der heidnischen Bildung, der platonischen und späterhin auch der aristotelischen Philosophie, die mit dem Christenthum verträglichen und denselben homogenen Elemente sich zu assimiliren, um mit ihrer Hülfe eine eigentliche christliche Wissenschaft zu Stande zu bringen.

Das christliche Seitenstück zu dem jüdischen und heidnischen Neuplatonismus war der Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts, welcher aus dem Streben hervorging, einerseits den wesentlichen Unterschied des specifisch Christlichen von allem Nichtchristlichen denkend zu begreifen und andrerseits den Standpunkt des blossen Glaubens oder der passiven Annahme des überlieferten christlichen Offenbarungsinhaltes zum Wissen zu erheben, wobei das Christenthum als das Höhere gegen das Juden- und Heidenthum oder als die absolute Religion in der Art festgestellt wurde, dass das Juden- und Heidenthum als untergeordnete Stufen in der religiösen Entwickelung der Menschheit zum Christenthume hin aufgefasst und dieser Entwickelungsgang der Religion als der Lebensprocess Gottes selbst begriffen wurde. Bildete nun das specifisch Unterscheidende in den verschiedenen geschichtlich hervorgetretenen Systemen die besondere Stellung, in welche Heidenthum, Judenthum und Christenthum zu einander gebracht wurden; so lassen sich hiernach drei Hauptformen des Gnosticismus unterscheiden, nämlich 1) eine das Christenthum mit

dem Juden- und Heidenthum vermittelnde Form (Basilides, Valentinus, Ophitan, Karpokrates, Saturninus, Bardesanes und der Manichäismus), sodann 2) eine das Heiden- und Judenthum unmittelbar ausschliessende Form (Marcion) und endlich 3) eine das Heidenthum ausschliessende und das Judenthum in seiner Wahrheit anerkennende Form (die clementinischen Homilien). Trotz dieser ihrer unterscheidenden Grundbestimmtheit ruhten doch alle gnostischen Systeme auf der gemeinsamen, dem Neuplatonismus verwandten Grundanschauung, dass aus dem höchsten Gott, der die ungöttliche Materie sich gegenüber hat, eine Stufenreihe göttlicher Geister (Aeonen) hervorgeht und aus deren unterster Reihe durch den Weltbildner (Demiurg) die materielle Welt hervorgerufen wird, um aus der Verwickelung mit der Materie dürch den erlösenden Aeon Christus wieder befreit und zu Gott zurückgeführt zu werden.

Kam nun allerdings der Gnosticismus über den specifisch heidnischen Gegensatz von Geist und Materie nicht hinaus, so konnte sich das Christenthum gegen solche einseitige Spannung nur antithetisch verhalten und musste das specifisch Gnostische als Häresie von sich ausscheiden, um dem unterscheidend Christlichen seine bestimmte dogmatische Form zu geben. Auf der andern Seite jedoch musste die wesentliche Wahrheit des Gnosticismus und seine anderweitige Uebereinstimmung mit dem christlichen Offenbarungsgehalte nothwendig in die christliche Wissenschaft aufgenommen werden, da Glaube und Wissen sich gegenseitig bedingten und forderten. Solche christliche Gnosis hat der Alexandriner Clemens erstrebt und sein Schüler Origenes in seinem Systeme einer christlichen Glaubenswissenschaft erreicht. Indem eine solche nur mit Hülfe der (platonischen) Philosophie möglich war, wurde diese vom göttlichen Logos abgeleitet und dieser mit dem Sohne Gottes identificirt. So sehen wir die wesentlichen gnostischen Grundideen bei Origenes christianisirt: Der rein immaterielle, in einer jenseitigen und vorzeitlichen Idealwelt durch den Logos sich offenbarende Gott steht der von ihm abhängigen Materie gegenüber, aus welcher durch den Logos die endliche Welt geschaffen wird. Nachdem ein Theil der jenseitigen intelligibeln Wesen durch Missbrauch ihrer ursprünglichen Freiheit von dem Logos sich getrennt hatte, sanken sie durch die irdische Geburt in menschliche Leiber herab und können nur durch den Logos selbst, der sich mit einer reinen

Menschenseele verband und in Jesus Fleisch ward, zu ihrem göttlichen Urquell zurückgeführt und von ihrer endlichen Existenz erlöst werden. Mit der Vollendung des Läuterungsprocesses der endlichen Welt tritt die Wiederbringung aller Dinge zu Gott oder zu ihrer ursprünglichen Einheit im Logos ein.

Nachdem nun das christliche Bewusstsein sich in der Trinitätslehre seinen gegenständlichen dogmatischen Ausdruck gegeben hatte, sehen wir die christliche Speculation in Athanasius sich auf die Begründung der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater sich wenden, während Augustin die subjectiv-anthropologische Seite des christlichen Bewusstseins ausbildete und ohne Philosophie ein Lehrgebäude des christlich-kirchlichen Glaubens aufstellte, an welchem sich die christliche Philosophie des Mittelalters wenigstens an einem Theile vorzugsweise gebildet hat.

Als die letzte Concentration des Neuplatonismus in seinem Einflusse auf die christliche Wissenschaft des Alterthums erscheint zu Anfang des sechsten Jahrhunderts die Mystik des falschen Dionysius Areopagita, welche die Grundlage des Systems von Johannes Scotus Erigena geworden ist und auf die mittelalterliche Mystik nicht ohne Einfluss war. Die überwesentliche und geheime Gottheit, das Urgute und Urschöne, erkennt das Seiende nur mit dem Wissen ihrer selbst in ihrer ureinen Dreiheit. Alles Seiende ist, so weit es ist, auch gut und aus dem Guten, und so weit es des Guten ermangelt, ist es weder gut, noch seiend; Gott aber weiss das Böse als Gutes, und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. Aus Menschenliebe zu unserer Natur herabkommend, ist der Uebergott Mann geworden, um das menschliche Geschlecht mit seinem göttlichen Leben zu vereinigen. Die möglichste Aehnlichkeit und Einigung mit Gott ist das Ziel der Hierarchie, d. h. derjenigen heiligen Ordnung, Wissenschaft und gottähnlich gestaltenden Wirksamkeit, die ein Bild der urgöttlichen Schönheit ist und einem Jeden, der an ihr Theil nimmt, die Vollendung gibt, dass er nach seiner Eigenthümlichkeit zur Nachahmung Gottes hingeführt wird. Die heiligen Ordnungen der unkörperlichen, geistigen, himmlischen Wesen geniessen der göttlichen Mittheilungen und Gaben mehr, als die Wesen der irdischen Hierarchie, und haben eine reichere unmittelbare Gemeinschaft mit der Gottheit; unsere

irdische Hierarchie dagegen ist voll mannichfaltiger sinnlicher Symbole und Bilder, durch die wir nach dem Maasse unsers Wesens zu Gott und göttlicher Tugend aufgeführt werden.

Seit dem fünften und sechsten Jahrhundert gewannen auch die aristotelischen Schriften innerhalb der kirchlichen Wissenschaft allmählig Ansehen, wovon namentlich Nemesios von Emesa, Johannes Philoponos, Johann von Damaskos, Photios von Konstantinopel Zeugniss ablegten, während unter Theodorich dem Grossen Boëthius im Abendlande in seiner Schrift „de consolatione philosophiae" das Christenthum mit der alten Philosophie zu vereinigen strebte. Unter den britischen Mönchen beschäftigten sich Beda und Alcuin mit Philosophie. Aus den seit dem achten Jahrhundert entstehenden Klosterschulen gingen die Scholastiker hervor, nach welchen man die mittelalterliche Philosophie mit dem Namen Scholastik zu bezeichnen pflegte, deren eigentlicher Vater im neunten Jahrhundert Erigena geworden ist.

Johannes Scotus Erigena hat in seinem tiefsinnigen Werke „de divisione naturae" ein auf das Studium des Platon und Aristoteles einer- und des Augustin und des Areopagiten andererseits gebautes philosophisches System niedergelegt, worin er in der Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler die Vernünftigkeit des christlichen Glaubens, die Einheit von Glauben und Wissen, Autorität und Vernunft darzuthun und die wahre Religion als eins mit der wahren Philosophie zu erreichen suchte. Die Grundgedanken dieses Systems, in welchem Scholastik, Mystik und natürliche Theologie des spätern Mittelalters noch im Keime beisammen liegen, sind folgende: Gott ist das allein wahrhafte Sein von Allem und darum auch Ziel und Zweck von Allem; von sich selber weiss Gott nicht, was er ist, denn er ist kein Was und ist als Etwas sich selbst und jeder Intelligenz unbegreiflich. Gott kennt das Böse nicht, weil dasselbe nicht ist; er weiss von dem Nichts, was noch nicht in Wirkungen thätig zur Erscheinung gekommen ist, sondern nur von dem, dessen Gründe er von Ewigkeit her in sich hat und erkennt. Der Ursache und Kraft nach war Alles von Ewigkeit im göttlichen Logos, über jede zeitliche und räumliche Zeugung erhaben. Gott wird selbst in der Creatur geschaffen; er bedarf keines fremden Stoffes, der er nicht selbst wäre, so dass auch der Stoff der Welt, die Materie, von ihm und in ihm und er in ihr ist, sofern man sie als seiend er-

kennt. Im göttlichen Verstande von Ewigkeit her gebildet, ist der Mensch ein intellectueller Begriff und besitzt in seinem Verstande den Begriff von Allem oder das Wesen der Dinge selbst; als die geschaffene göttliche Weisheit ist die menschliche Natur das wahre, unerschütterliche Sein und geht ihrem Begriff und ihrer Würde nach Allem voran, was mit, in und unter ihr geschaffen wurde. Das Böse ist der menschlichen Natur nicht eingepflanzt, sondern besteht in der verkehrten und unvernünftigen Richtung des vernünftigen und freien Willens; weil sich die menschliche Natur in unvernünftiger Bewegung drehte, fiel sie dem leiblichen Tode anheim, der Auflösung des Körpers und seiner Rückkehr in die Elemente. Von da nimmt die stufenmässige Rückkehr der Natur ihren Anfang; die Vereinigung der gesammten Schöpfung mit dem Schöpfer ist das Ziel. In Christus in seiner Auferstehung nahm die Rückkehr der Welt zu Gott ihren Anfang; Alles, was er von der Erde empfangen hatte, verwandelte er in sich in geistige Natur und erneuerte nicht nur in sich die Menschheit, sondern erhöhte sie auch über alle himmlische Mächte, um ebendasselbe, was er an sich vollendete, bei der allgemeinen Auferstehung an der ganzen menschlichen Natur zu vollenden, d. h. sie ganz in Geist zu verwandeln, die Menschen in Gott übergehen zu lassen, so dass nur allein die von Bosheit und Gottlosigkeit gereinigte und von jeglichem Tode des Verderbens erlöste Schöpfung übrig bleibt.

§. 43.

Die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters.

Unter den Arabern hatte sich im Mittelalter eine philosophische Theologie oder Religionsphilosophie gebildet, indem deren Vertreter sich theils streng an die Autorität des Koran anschlossen, wie die Schule der Motakhallim, theils eine freiere rationalistisch-pantheistische Richtung verfolgten, wie die Muatazile, während die von beiden Richtungen unterschiedenen eigentlichen Philosophen, die vom neunten bis zum zwölften Jahrhundert blühten und an die Autorität des Aristoteles sich anschlossen, dessen Schriften sie übersetzten, commentirten und bearbeiteten. Die berühmtesten dieser arabischen Aristoteliker

sind folgende: Al Kendi, Uebersetzer des Aristoteles; Alfarabi, Anhänger des ketzerischen Ssufismus; Ebn Sina, Arzt und Metaphysiker; Al Gazali, mystischer Reformator der Philosophie; der Neuplatoniker Ibn Tophail, religiöser Kritiker der früheren arabischen Philosophie; Ibn Roshd, Commentator des Platon und Aristoteles, deren Philosophieen er zu vereinigen strebte.

Noch weniger, wie die arabische Philosophie war, die jüdische Philosophie des Mittelalters für die eigentliche Fortbildung der Philosophie von wesentlicher Bedeutung. Die wichtigsten Namen jüdischer Philosophen des Mittelalters sind: Salomon ben Gabirol, der von christlichen Scholastikern unter dem Namen Avicebron als Verfasser der Schrift „die Quelle des Lebens" genannt wird, Abraham ben David, der mittelst aristotelischer Philosophie Vernunft und Glauben in Einklang zu bringen suchte; Levi ben Gerson, der kühnste Aristoteliker unter den jüdischen Philosophen und Verfasser der sein philosophisches System enthaltenden Schrift „die Kriege des Herrn"; Aaron ben Elia, Verfasser eines religionsphilosophischen Werkes „Baum des Lebens"; Moses ben Maimon (Maimonides), Verfasser der Schrift „Lehrer der Zweifelnden".

Eine mit dem christlichen Gnosticismus und dem alexandrinisch-jüdischen Neuplatonismus Philon's verwandte religiös-philosophische Mystik hat im Mittelalter das Judenthum in der Kabbala hervorgebracht, deren religiös-philosophischer Gehalt in eine trübe, phantastische Zahlenmystik verhüllt ist. Das in verschiedenen fortschreitenden Entwickelungsphasen sich darstellende kabbalistische System hat im Allgemeinen die Tendenz, die Erscheinungswelt als Offenbarung oder Ausstrahlung der ewigen göttlichen Lichtquelle zu begreifen. Aus ihr, als dem Unendlichen oder Ensof, ist in verschiedenen Lichtausstrahlen die Stufenreihe der Geisterwelt hervorgegangen, und ebendahin muss Alles wiederum aufsteigend zurückkehren. Die zehn Sephiroth oder Lichtkreise bilden die vier Stufenwelten, nämlich: Azilah, als die Welt des Unveränderlichen; Beriah, als die veränderliche Welt; Jezirah, als die getrennte Welt; Aziah, als die materielle Welt. Der durch Seele, Geist und Vernunft an den drei untern Welten Antheil habende Mensch ist die kleine Welt.

§. 44.

Die eigentliche christlich-mittelalterliche Philosophie.

Lässt sich der christliche Neuplatonismus als die wesentliche Voraussetzung der Speculation des Erigena bezeichnen, so verräth die wissenschaftliche Form derselben aristotelischen Einfluss. Wie nun Erigena die ganze nachfolgende Ausbildung der christlichen Wissenschaft des Mittelalters angeregt hat, so sehen wir durch das ganze eigentliche Mittelalter hindurch die bedeutsamsten Kirchenlehrer theils vom Standpunkt der platonischen Philosophie ausgehen, theils in Methode, Definitionen, Beweisführungen, Begriffseintheilungen und Syllogismen vorwaltend den Aristoteles sich zum Führer nehmen, dessen Schriften seit dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts in lateinischen Uebersetzungen dem christlichen Abendlande bekannt wurden.

In der katholisch-kirchlichen Wissenschaft des Mittelalters strebte der denkende Geist den vorgestellten transscendenten göttlichen Offenbarungsinhalt des christlichen Bewusstseins mit dem Wissen des Subjects zu vermitteln. Das bereits festgestellte kirchliche Dogma wird vom subjectiven Bewusstsein aufgenommen und entweder als bloss überliefertes und objectiv gegebenes oder als innerlich erlebtes und erfahrenes zum Gegenstand des reflectirenden Denkens gemacht, um nicht mehr bloss Sache des Glaubens, sondern auch Sache des Wissens zu sein und in seiner Wahrheit und Geltung für das Subject begriffen zu werden.

In dieses Streben theilten sich drei Hauptrichtungen des christlich-wissenschaftlichen Geistes, deren jede sich sowohl nach ihrer principiellen Grundlegung, als nach ihrer methodischen und systematischen Durchbildung, wie nach ihrem positiven Abschluss und in ihrer einseitigen Ueberspannung entfaltete, nämlich: die eigentlich dialektische Scholastik, welche das traditionell fixirte Dogma mit dem reflectirenden Verstande zu durchdringen strebte; die Mystik, welche das kirchliche Dogma als innerlich erfahrenes zum Gegenstande der Erkenntniss machte; und die natürliche Theologie, welche der strengen Objectivität des Kirchenglaubens gegenüber den Standpunkt der natürlichen Vernunft oder des eigentlichen

Weltbewusstseins vertritt und dabei freilich zu jenem in ein näheres oder ferneres Verhältniss stellt.

In einem Aufsatze Gerbert's (späteren Papstes Sylvester's II.) „über das Vernünftige und den Vernunftgebrauch" liegen die scholastische, mystische und natürliche Theologie des Mittelalters noch im Keime beisammen.

§. 45.

1. Die Entwickelung der Scholastik des Mittelalters.

Das Geschäft der Scholastik bestand, dem überlieferten Kirchenglauben gegenüber, wesentlich darin, rein logisch, d. h. mit Hülfe des formalen Verstandes, die den Dogmen zum Grunde liegenden Begriffe hervorzuheben, dieselben in ihre verschiedenen Momente und Inhaltsbestimmungen auseinanderzulegen und theils unter sich, theils mit den übrigen dogmatischen Sätzen zu verbinden, während bei diesem Geschäfte der eigentliche dogmatische Gehalt unberührt blieb, da dem blossen Verstande die Kraft fehlt, über die an den Gegenstand bloss äusserlich herantretende Reflexion hinaus zu gehen und das Wesen der Sache zu erfassen. Die Dialektik des Verstandes ist nur ein äusserliches Werkzeug, dessen sich das Subject bedient, um die Dogmen anatomisch zu zerlegen, zu analysiren und hinterher wieder in eine äusserliche mechanische Verbindung zu bringen.

Nachdem bereits Erigena das Princip der Identität von Glauben und Wissen ausgesprochen hatte, begann die eigentliche Scholastik in ihrer Entstehungsperiode damit, dass der nothwendige Unterschied zwischen Glauben und Wissen in einfacher Weise in's Bewusstsein trat; darauf wurde in der eigentlichen Blüthezeit der Scholastik die Kirchenlehre unter Anwendung aristotelischer Logik und Metaphysik methodisirt und systematisirt, bis endlich in der Periode des Verfalls der Scholastik der Widerspruch zwischen der Vernunft und der Glaubensautorität, zwischen Philosophie und Theologie und damit die Entzweiung der Scholastik mit ihrem wesentlichen Princip in's Bewusstsein trat.

Ihre principielle Grundlegung erhielt die Scholastik durch Anselm, dessen scholastisches System in der Trinitätslehre

und der Menschwerdung Gottes seinen Mittelpunkt hat, sowie er durch den sogenannten ontologischen Beweis für das Dasein Gottes und seine Versöhnungs- oder Genugthuungslehre sich berühmt gemacht hat. Christlicher Glaube und christliche Erkenntniss haben denselben Ursprung, beide als Gnadengabe des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes; zwischen dem Glauben und dem in die Ewigkeit fallenden Schauen Gottes steht die Erkenntniss in der Mitte; nicht vom Zweifel, sondern von der Selbstgewissheit des Glaubens geht das christliche Erkennen aus, welches den Inhalt des Glaubens nur nachzudenken hat; durch diesen aber muss das Herz erst gereinigt sein, soll der Geist zur wahren Erkenntniss gelangen.

Anders Peter Abälard, der rationalisirende Scholastiker, der dem Wissen den Glauben unterordnet, indem er lehrt: die Grundlehren des Christenthums waren bereits von den heidnischen Philosophen erkannt und das Christenthum ist nur eine Fortbildung der heidnischen Philosophie; nur der Leichtgläubige stimmt dem Gesagten ohne Untersuchung und Einsicht bei; was nützt es aber, die Kirchenlehre vorzutragen, wenn sie nicht begründet werden kann, um eingesehen zu werden. In verwandtem Streben begegnet sich mit Abälard dessen Schüler Gilbert von Poitiers und der Cisterciensermönch Alanus von Lille oder Ryssel.

Die methodisch-dialektische Ausbildung der Scholastik repräsentirt erst Peter der Lombarde in seinen „Sentenzen", worin er das Ganze der Kirchenlehre in methodischer Ordnung zusammenfasste, bei jedem Dogma biblische und patristische Autoritäten anführte, allerlei Distinctionen machte, scheinbare Widersprüche mit Gründen und Gegengründen erörterte und Philosophie und Kirchenlehre in einen äussern Einklang brachte, der das Bedürfniss der Zeit auf lange hinaus so sehr befriedigte, dass die Sentenzen des Lombarden das dogmatische Handbuch wurden, worüber die ausgezeichnetsten Lehrer Commentare schrieben, wenngleich von Seiten der Mystiker Bernhard und Walter von St. Victor diese Richtung bekämpft wurde.

Zu ihrer unter Vermittelung der aristotelischen Philosophie zu Stande gekommenen eigentlich systematischen Ausbildung gelangte die Scholastik durch Alexander von Hales, welcher in seiner „Summe der ganzen Theologie" die Sentenzen des Lombarden commentirte, Albert der Grosse, der

den Aristoteles und die Sentenzen des Lombarden commentirte und eine „Summe der Theologie“ schrieb, und Thomas von Aquino, dessen „Summe der ganzen Theologie“ die christliche Lehre theils als eine für die Vernunft erkennbare, theils derselben nicht widersprechende darzuthun suchte, weil Alles, was der Vernunft widerspreche, der göttlichen Wahrheit entgegen sei; immerhin aber bedürfe die Vernunft der Bestätigung durch die göttliche Offenbarung, da sonst die Erkenntniss Gottes, die doch das höchste Gut des Menschen sei, nur ein Vorrecht Weniger bliebe, Andere zu spät dahin kämen, immer aber Irrthum sich einmische.

Der Gegner des Thomas, Johannes Duns Scotus, schrieb Commentare zum Lombarden und „quaestiones quodlibeticae“ und setzte nicht, wie Thomas, den letzten Zweck der Theologie in die Erkenntniss Gottes, sondern in den Genuss Gottes, dessen Wesen er als Wille und Freiheit bezeichnete. Der unter den Dominicanern sich bildenden thomistischen Schule traten unter den Franciscanern die Scotisten entgegen. In der von Duns Scotus statuirten Trennung des Verstandes und Willens, des theoretischen und praktischen Geistesgebietes, der Philosophie und Theologie, lag bereits der Keim zur Ueberspannung der Scholastik, der zur Auflösung der in derselben ursprünglich vereinigten Elemente führen musste. Diess geschah bei Wilhelm Durand von St. Pourçain, welcher das aus dem Glauben hervorgehende verdienstliche Leben und das Heil des Menschen als den Inhalt der Theologie bestimmte, noch mehr bei Wilhelm von Occam, der Geistliches und Weltliches als zwei verschiedene Welten auseinanderhielt und in Abrede stellte, dass der nur auf Autorität ruhende Glaube durch natürliche Gründe bestätigt werden könne; bis endlich Occam's Schüler Buridan das gelockerte Verhältniss zwischen Theologie und Philosophie zum völligen Indifferentismus abschleifte. Die Scholastik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts war in einen ganz äusserlichen und leeren Formalismus des Verstandes ausgeartet, der sich in subtilen Unterscheidungen, sophistischen Untersuchungen und spitzfindigen Fragen erging und bis zu der Behauptung gelangte, dass in der Theologie etwas wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei, und umgekehrt, ein Satz, womit das Grundprincip der Scholastik, die Einheit der Philosophie und Theologie, gänzlich aufgelöst war.

Im fünfzehnten Jahrhundert bekämpfte Nicolaus von Cusa die Scholastik seiner Zeit durch die Lehre von der Unerkennbarkeit des Absoluten und steht am Ausgange des Mittelalters als ein anderer Erigena, indem er mit neuplatonischer und aristotelischer Bildung den katholischen Kirchenglauben systematisch zu begründen suchte und die Scholastik durch eine positive Leistung zur Vollendung und zum Abschluss führte. Der Grundgedanke seines die Ideen über Gott und Welt, Christus und Kirche in Einer Grundanschauung vereinigenden philosophisch-theologischen Systems ist die Lehre von der freien Offenbarung des dreieinigen Gottes im Universum durch die Schöpfung und in der Menschheit durch die Erscheinung Gottes auf Erden.

§. 46.

2. Die Entwickelung der mittelalterlichen Mystik.

Die Mystik des Mittelalters setzt den Kirchenglauben nicht bloss in seiner traditionellen, symbolisch fixirten Gestalt, sondern zugleich wesentlich als einen in die Tiefe des religiösen Gemüths aufgenommenen, innerlich erfahrenen, selbsterlebten Inhalt voraus, ehe ihn die Reflexion zur Theorie erhebt, in welcher jedoch nicht das theoretische Element der mystischen Gottesanschauung, sondern die praktische Seite, die religiös-sittliche Einheit mit Gott, die Hauptsache ist. Mit der Abkehr des Willens vom Endlichen, dem Aufgeben aller Selbstheit und dem gänzlichen Ersterben des eignen Willens im göttlichen Willen beginnt der lebendige Process des religiösen Gemüthslebens, der innere Fluss des im Suchen und Finden des Heils als der Vereinigung mit Gott verlaufenden Erlösungsganges des gläubigen Subjects.

Das Princip der Mystik zuerst mit Bewusstsein ausgesprochen und ihre substantielle Grundlegung gegeben zu haben, ist das Verdienst Bernhard's von Clairvaux gewesen, in dessen mystisch-contemplativer Lebensanschauung die in Christus mit der göttlichen Gnade erfüllende und vollendende Freiheit des Menschen den Ausgangspunkt bildet, während der zum Ziele, der Liebe Gottes, führende höchste Lebensweg die stufenmässig sich vollendende Contemplation ist.

Die methodische Entwickelung der Mystik des traditionellen Kirchenglaubens wurde von den Victorinern in der Art

übernommen, dass der psychologische Sitz der Mystik im menschlichen Gemüthe aufgezeigt und ihr psychologischer Verlauf erörtert wurde. In der Mystik Hugo's von Sanct Victor fällt der eigentliche Schwerpunkt auf die praktisch-asketische Seite und ist die ganze mystische Weltanschauung auf den Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, äusserm und innerm Sinn, Sichtbarem und Unsichtbarem, Natur und Gnade, Welt und Gott, Selbstüberhebung und Liebe zu Gott gebaut. Gottes Werke sind die Schöpfung und die Umwandlung derselben aus ihrer creatürlichen Verstellung; zur Schöpfung gehören die Dinge oder Creaturen, zur Wiederschöpfung die Zeichen oder Sacramente. Der innerliche Weg der Seele zu Gott bewegt sich durch die drei Stufen des Denkens, des Nach- und fortgesetzten Denkens und der Anschauung, deren höchste Stufe die Entzückung ist, in welcher die himmlisch-erleuchtete Seele in Gottes Ebenbild verwandelt wird.

Mit schärferem Verstand und strengerer Methodik wurde die Richtung Hugo's fortgesetzt durch Richard von St. Victor, bei welchem das Hauptgewicht auf die psychologisch-speculative Seite der Mystik fällt. Den Ausgangspunkt in Richard's mystischer Weltanschauung bildet die Tugend des activen Lebens oder die weltverachtende Askese, als Grundbedingung zur Erlangung der Gnade der Contemplation. Denken, Nachdenken und Anschauung sind die Weisen der Betrachtung; die Anschauung hat sechs Stufen, auf deren höchster, in der Entzückung, die Seele aus sich selbst tritt und sich in Gott verliert, dessen dreieiniges Wesen in der Offenbarung der Liebe sich vollendet.

Die Mystik des traditionellen Kirchenglaubens mittelst der scholastisch-aristotelischen Form zu derjenigen contemplativ-dialektischen Gestalt ausgebildet zu haben, in welcher sich das traditionelle Kirchenthum seiner Zeit befriedigt fand, ist das Verdienst Bonaventura's. In die Schrift sich vertiefend und durch göttliche Erleuchtung deren Verständniss gewinnend, wird der Mensch auf sein Inneres gewiesen, dessen Verständniss sich ihm erschliesst auf dem Wege der Seele zu Gott, auf welchem sich die Seele zunächst über ihre Stellung besinnt, sodann durch die Stufen der Contemplation zum seligen Sabbath der Ruhe in Gott gelangt, um in der wahrhaften Anschauung Gottes und in der Vereinigung mit ihm den Genuss des höchsten Gutes zu haben.

Die wahrhaft substantielle Selbstdurchdringung der Mystik, des katholischen Kirchenthums wird durch Ruysbroek, Suso und Tauler repräsentirt, in welchen sich die Mystik zugleich schon in ein freieres Verhältniss zum traditionellen Kirchenglauben setzte. Nach Ruysbroek gelangt der Mensch zu Gott durch actives, inneres und beschauliches Leben; ersteres geht mehr auf das Aeussere in Selbstverleugnung und Bussübungen: die Liebe erst kehrt das Streben nach Innen; wendet sich unser Geist in der Contemplation ganz zum göttlichen Lichte, so wird Alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt, wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt und aus demselben über die Natur in Gnaden wiedergeboren.

Der poetisch-speculative Suso lässt die Gottesminne durch Leiden zur Herrlichkeit eingehen, indem ein gelassener Mensch von der Creatur entbildet, in Christo gebildet und in die Gottheit überbildet werden müsse. Das ist eine florirende Vernünftigkeit, so der Mensch von Innen geräumt wird von sündlicher Grobheit und gelöst wird von haftenden Bildern und sich fröhlich umschwingt über Zeit und Ort, an die er zuvor gebunden war, dass er seines natürlichen Adels nicht gebrauchen konnte. Wesentlicher Lohn liegt in schaulicher Vereinigung der Seele mit der blossen Gottheit, denn eher ruhet sie nimmer, bis sie geführt wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit in des Wesens natürliche Blosheit, und in dem Gegenwurf findet sie dann Genüge und Seligkeit, und je abgeschiedener, lebendiger der Ausgang, desto freier der Eingang in den tiefen Abgrund der Gottheit, in den sie versenkt wird, dass sie nichts anders mehr will, als was Gott will, und dasselbe wird, was Gott ist, d. h. dass sie selig ist von Gnaden, wie er selig ist von Natur.

Gemüth und Phantasie finden sich mit scholastischer und philosophischer Bildung glücklich vereinigt bei Tauler, der mit Vorliebe die Nichtigkeit des Endlichen und die Weltentsagung hervorhebt und in seiner „Nachfolgung des armen Lebens Christi“ ein ebenso tiefsinniges, als lichtvolles und kernhaftes Ganze der Mystik gibt, die sich darin denkend besinnt und durch ein zart gewobnes Netz von Distinctionen und Subdivisionen zu scholastischer Ausbreitung entfaltet. Der Inbegriff des wahren geistlichen Lebens ist die Idee der Armuth als der Gleichheit Gottes und nur in dem Grade, als der

Mensch arm wird an allem eignen Erkennen, Lieben, Thun und Lassen, vermag er mit göttlichen Reichthümern, Gnaden, Seligkeiten und Tugenden erfüllt zu werden.

Die kritisch-reflectirte, psychologische Selbstbesinnung der katholischen Mystik am Ausgange des Mittelalters wird repräsentirt durch Gerson, welcher in seinen „Betrachtungen über die mystische Theologie“ die psychologische Entstehung der Mystik aufzeigte und ihre phantastischen Auswüchse und Ueberschreitungen blosslegte. Heisst Philosophie jede aus unmittelbaren Anschauungen hervorgehende Wissenschaft, so wird die mystische Theologie die wahre Philosophie sein. Zur erkennenden oder cognitiven Grundkraft der Seele gehört die reine Anschauung, der Verstand und die Sinneserkenntniss; zur empfindend-begehrenden oder affectiven Grundkraft der Seele gehört die höchste und reine Liebe zum Guten, das verständige Gefühls- und Begehrungsvermögen und das niedere oder sinnliche Gefühls- und Begehrungsvermögen. Sich vom Sinnlichen loszureissen und nach Höherem zu streben, lehrt den Menschen die mystische Theologie; die Stufen des Denkens, Nachdenkens und der Contemplation führen den Menschen dahin, indem dabei die zu Gott aufstrebende Seele von den entsprechenden Stufen des affectiven Vermögens, der Begierde, Herzenszerknirschung und der entzückten Liebe zu Gott unterstützt wird.

Der substantielle Boden des kirchlichen Dogma wurde von der speculativ-pantheistischen Mystik des Meisters Ekkard und des Verfassers der „deutschen Theologie“ verlassen, indem der mystisch-psychologische Process der Erhebung des Subjects zu Gott in einen immanenten Entwickelungsprocess Gottes selbst verwandelt wurde. Gott und Ich (so lehrt Ekkard) sind Eins im Erkennen; Gottes Erkennen ist mein Erkennen, Gottes Liebe meine Liebe; in der lautern Seele wiederruhet Gott und die Seele in Gott. Alle Creatur sucht heimlich nichts als Gott und meint nur ihn in aller ihrer Begehrung; Gott begehrt nichts von dir, denn dass du ausgehest aus dir selber in creatürlicher Weise und lässest Gott Gott in dir sein. Gott gebiert allezeit ohne Unterlass seinen Sohn in dir; es ist etwas in der Seele, was über die Geschaffenheit der Seele ist, ein göttliches Fünklein; in dieser Kraft blüht und grünt Gott mit all seiner Gottheit; die Seele, die Gott liebt, durchbricht die innerste Tiefe der Gottheit und dringt

ein in die Wurzel, da der Sohn ausquillt und der heilige Geist hervorblüht.

Ihre höchste speculative Vollendung erhielt die katholische Mystik des Mittelalters in der „deutschen Theologie", die den Weg zur Vollkommenheit zeigt, die dem Menschen durch Adam verloren ging und in Christus wiedergewonnen wird. In welcher Creatur Gott oder das Vollkommene erkannt werden soll, daselbst muss Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit zu nichte werden und die Creatur ausgehen, soll Gott eingehen. Ausser dem Vollkommenen und ohne dasselbe ist kein wahres Wesen; das wahre Gut ist das Leben Christi, das aller Natur und Selbstheit baar gewesen, und in welchem Menschen diess wahre Gut erkannt wird, da muss auch das Leben Christi sein und bleiben. Wo Gott und Mensch vereinigt sind und doch der Mensch Gott so ganz und gar ergeben, dass Gott allda selbst ist der Mensch und Gott wirkt Alles daselbst ohne alles Mich, Mir und Mein, da ist wahrhaftig Christus. Wer durchleuchtet ist mit dem ewigen göttlichen Lichte und entzündet mit der ewigen göttlichen Liebe, der ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch.

§. 47.

3. Die Entwickelung der natürlichen Theologie.

Die natürliche Theologie des Mittelalters sucht den Naturprocess und das Weltbewusstsein in christlichem Geist anzuschauen, ohne darum ihre Stelle zur göttlichen Offenbarung und zum religiösen Gemüth ausser Acht zu lassen. Ihr Princip hat diese Richtung der wissenschaftlichen Geistesentwickelung des Mittelalters vorzugsweise an der Stellung des Allgemeinen und Besondern, die das Interesse des das ganze Mittelalter durchziehenden Gegensatzes zwischen Nominalismus und Realismus bildet, dessen Ursprung in dem Verhältniss zur platonischen und aristotelischen Philosophie liegt.

Die Entwickelung dieses Gegensatzes begann mit einem einseitigen Nominalismus, der jedoch bald durch einen ebenso einseitigen Realismus verdrängt wurde. Roscellin, der Urheber des Nominalismus, lehrte: Alles, was ist, existirt nur als empirisch-sinnliche Einzelheit; allgemeine Begriffe (Gattungen und Arten) gibt es nicht, die sogenannten Universalien

sind ganz inhaltsleere, die Realität entbehrende Vorstellungen, die erst von den existirenden Einzeldingen abstrahirt, blosse Namen und Zeichen, Worthauche sind. Das Princip dieses einseitigen Nominalismus ist also: universalia post rem. Den Roscellin bekämpfte Anselm durch die Lehre, dass die Universalien oder Allgemeinbegriffe allerdings ausser und vor den existirenden Dingen eine selbständige Realität haben. Diess ist der Standpunkt des Realismus (universalia ante rem), als dessen eigentlicher Stifter Wilhelm von Champeaux genannt wird, welcher lehrte, dass dasselbe Ding wesentlich, ganz und zugleich in seinen einzelnen Individuen sei und dass diese letztern nicht im Sein und Wesen, sondern nur durch die Vielheit der Accidenzien verschieden seien.

Zwischen diesem transscendenten Realismus und jenem einseitigen Nominalismus trat eine nominalistisch-realistische Ansicht als immanenter Realismus vermittelnd ein, welche den grössten Theil der Scholastiker beherrschte. Ihr Urheber ist Abälard, welcher lehrte: Allerdings sind die Allgemeinbegriffe oder Universalien für sich nur ein Gedachtes und Vorgestelltes, sofern darin das einer Anzahl von Einzeldingen zukommende Gemeinsame begrifflich zusammengefasst und in Worten ausgedrückt wird; aber Gattungen und Arten können nicht ohne einander gedacht werden; die Gattung existirt weder der Zeit noch dem Dasein nach vor den Arten, sondern die Universalien haben vielmehr in und mit den Einzeldingen selbst ihre Realität. Diess ist der Standpunkt des Princips: universalia in re, welchem namentlich Vincent von Beauvais, Albert der Grosse, Thomas von Aquino, Duns Scotus in verschiedenen Modificationen huldigten.

Seit dem vierzehnten Jahrhundert kam wiederum der einseitige Nominalismus zum Vorschein, der die Auflösung der mittelalterlichen Wissenschaft anbahnte. Wilhelm Durand, Wilhelm von Occam, Walter Burleigh, Buridan, Peter d'Ailly und Gabriel Biel huldigten demselben.

Nachdem schon seit dem Anfang des zwölften Jahrhunderts durch Adelard von Bath, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Conches der Naturprocess und das Weltbewusstsein zum Gegenstand denkender Betrachtung gemacht und dadurch die natürliche Philosophie des Mittelalters begründet worden war, wurde dieselbe durch Roger Bacon im dreizehnten Jahrhundert systematisch ausgebildet. Die Erfahrung allein (lehrte

er) gibt den Beweisen Kraft, ohne die Erfahrungswissenschaft ist keine andere Wissenschaft möglich; die Philosophie hat sich durch das positive Wissen zu erfüllen und eben dadurch ist auch die Theologie zu begründen und zu erleuchten; einen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen gibt es nicht; alle Wahrheit stammt aus derselben Quelle, nämlich vom göttlichen Worte oder der göttlichen Vernunft; der Wille oder die praktische Vernunft steht höher als die speculative, Tugend und Seligkeit über dem Wissen; die christliche Philosophie muss zum Glauben hinführen, damit die speculative Einsicht in die Wahrheit durch die Erweiterung zur Liebe des Guten praktisch wird. Dass darum die Philosophie, als die Wissenschaft des Welt- und Selbstbewusstseins, mit der Theologie Hand in Hand gehen müsse, forderten Humbert von Romon, Wilhelm von Auvergne und Vincenz von Beauvais.

Einseitig überspannt wurde diese Richtung durch Raymund Lullus, welcher in seiner „ars magna" eine Art von Kategorieentafel aufstellte, wodurch er alle mögliche neue Begriffe und Combinationen von Begriffen bilden und damit eine Reform der Wissenschaften erreichen wollte.

Aus der denkenden Betrachtung der Natur zur Erkenntniss Gottes und des göttlichen Gesetzes hinzuführen, war das Streben Raymund's von Sabunde in seinem Werke „liber creaturarum sive theologia naturalis". Aus der Betrachtung des den Menschen einschliessenden Universums gewinnt der denkende Geist die Idee Gottes; in der Natur des Menschen liegt es, dass er Gott in Liebe verpflichtet ist; in Gott aber liegt es, den gefallenen Menschen den Heiland zu gewähren, der für sie Genugthuung leistete und dadurch die christliche Pflicht begründete. Den Glauben an Gott hat Raymund durch den sogenannten moralischen Beweis für das Dasein Gottes, und den Glauben an die Unsterblichkeit durch die Nothwendigkeit einer in der Freiheit begründeten sittlichen Zurechnung zu stützen gesucht, während der Platoniker Ficinus aus platonischen und augustinischen Ideen den Materialismus und Pantheismus zu widerlegen und die Unsterblichkeitslehre zu begründen, und überdiess in seiner Abhandlung „de religione christiana" aus der Natur der Religion selbst die absolute Bedeutung der christlichen Religion, gegenüber den übrigen Religionen, darzuthun strebte.

III. Die Philosophie der neuern Zeit.

§. 48.

Die philosophischen Bestrebungen des Reformationszeitalters.

Die mittelalterliche Philosophie hatte sich in der doppelten Abhängigkeit von der Autorität der Kirche und von den beiden grossen philosophischen Autoritäten des Alterthums, Platon und Aristoteles, bewegt, von welchen ersterer in seiner neuplatonischen Umwandelung, letzterer in der latinisirten und arabisirten Gestalt aufgetreten war. Erst im fünfzehnten Jahrhundert, nachdem im Abendlande und insbesondere in Italien die classischen Studien wieder belebt und die Meister der antiken Philosophie in ihrer natürlichen Gestalt studirt worden waren, traten im Gegensatze zur Scholastik eine Reihe philosophischer Bestrebungen hervor, welche sich zwar zum Theil zunächst auf vorwaltend eklektisch-combinatorische Reproduction der alten philosophischen Systeme beschränkten und dabei mehr oder weniger noch durch kirchliche Vorstellungen modificirt wurden, nichtsdestoweniger aber bereits eine grössere Freiheit des Denkens und eine Emancipation von jener doppelten Abhängigkeit beurkundeten. Zugleich aber schlossen sich an diese antischolastische Reproduction der alten Philosophie eine Reihe eigenthümlich productiver Bestrebungen der Philosophie an, deren gemeinsamer Berührungspunkt in der Aufnahme des naturwissenschaftlichen Elementes lag, da seit dem Reformationszeitalter auch die während des Mittelalters in die Nacht der Vergessenheit gesunkene Natur wieder zu Ehren gebracht und zum Gegenstand beobachtender, erfahrungsmässiger Forschung gemacht worden war.

Als antischolastische Verehrer Platons, welche dessen Lehren zu reproduciren und mit christlichen Ideen zu verschmelzen strebten, sind hauptsächlich folgende Männer zu nennen: Georgios Gemistios, Plethon genannt, und sein Freund, der Cardinal Bessarion, Marsilius Ficinus, Pico von Mirandola, Franz Patritius; als antischolastische Aristoteliker oder neue Peripathetiker sind zu nennen: Georg von Trapezunt, Petrus Pompanatius und dessen Schüler Julius Cäsar Scaliger, Andreas Cäsalpinus, welchem gegenüber Nicolaus Taurellus auch

Freiheit von der Autorität des Aristoteles vom Philo
forderte. Andere humanistisch gebildete Antischolastiker
Laurentius Valla, Rudolf Agricola, Reuchlin,
wig Vives, Erasmus, Petrus Ramus, Michel
Montaigne, Charron und der religiöse Freidenke
Naturalist Jean Bodin.

Die während des Reformationszeitalters hervorgetr
selbständigen und eigenthümlichen philosophischen Bestreb
lassen sich unter den Gesichtspunkten constructiver Specul
constructiver Mystik und constructiver Empirik betrachte

Die constructive Speculation wird durch di
genannten italienischen Philosophen des Reformationszeit
repräsentirt, in deren Reihe folgende als die bedeuts
erscheinen: Cardanus, welcher besonders den naturph
phischen Gedanken eines sympathetisch-antipathetischen
hältnisses und Processes der Dinge geltend zu mache
von Einem Lebensprincip aus, der himmlischen Wärme
natürliche Universum zu construiren suchte; Bernar
Telesio, welcher aus den beiden thätigen Principien W
und Kälte und der unbestimmten passiven Materie
zu erklären suchte; Giordano Bruno, welcher die
streuten Andeutungen des Cardanus und Telesius zu
pantheistischen Systeme durchführte, dessen Grundge
dieser ist, dass Gott die im Ganzen und in allen Theile
Universums waltende Weltseele, das Seiende, das Univ
dagegen als Gottes lebendiges Bild das Werdende ist, da
überall durch Gegensätze in ewiger Erneuerung und Wi
geburt des Lebens bewegt, in dessen Mitte der Mensch
Irdisches und Himmlisches umfassend und in der Liebe
göttlichen Schönheit die grosse Symphonie des Alls vollen
Vanini, welcher zuerst Pantheist, später naturalisti
Atheist war, dem mit Gott das ideale Princip in der
verloren ging; Campanella, welcher auf der Grun
einer Erkenntnisstheorie eine methodische Zusammenfa
der Wissenschaft zu einem encyclopädischen Ganzen versu

Die constructive Mystik wird repräsentirt
Agrippa von Nettesheim, der die natürliche Magie
ner Zeit zur wahren magischen Wissenschaft zu erheben su
Theophrast von Hohenheim (Paracelsus), welche
zerstreuten Keime einer mystisch-magischen Naturphilos
zu einem auf die vier Säulen Philosophie, Astronomie, A

mie und Tugend gebauten Systeme vereinigte; Johann Baptista von Helmont, welcher mit Paracelsus wesentlich auf demselben Standpunkt stand; vor Allem aber Jacob Böhme, welcher durch die Begründung der göttlichen Dreieinigkeit als vor- und überweltlicher und dann auch innerweltlicher Selbstoffenbarung Gottes die Grundzüge eines Systems christlich-theistischer Weltanschauung aufstellte, welches Grundlage und Vorbild der modernen Religionsphilosophie geworden ist. Den Kern der Lehre Böhme's bilden folgende Gedanken: Der Geist als inneres Wort Gottes vereinigt Vernunft und Offenbarung; der natürliche Vernunftmensch versteht nichts vom Geheimniss des göttlichen Wesens und Lebens und vernimmt nicht Gottes Wort im Centrum der Seele; der einzige Weg, da man Gott in seinem Worte, Wesen und Willen schauen mag, ist dieser, dass der Mensch in ihm selber einig werde und in seinem Willen Alles verlasse, was er selber ist und hat, und sich selber ganz ein Nichts werde. Im göttlichen Ungrunde ist Nichts, als eine Stille ohne Wesen, eine ewige Ruhe ohne Anfang und Ende. Gott ist an sich der Wille des Ungrundes, das Nichts ist eine Sucht nach Etwas, welche sich im Nichts selber den Willen zu Etwas macht und dieser Wille ist etwas Anderes, als die begehrende Sucht. Diess ist der ewige Unterschied in Gott; den ewigen Willengeist erkennen wir als Gott, das rege Leben der Sucht aber als die ewige Natur in Gott. Das ganze göttliche Wesen stehet aber in steter und ewiger Geburt, und in dieser ewigen Gebärung oder Selbstoffenbarung mussten die sieben Gestalten der ewigen Natur erkoren werden; durch das ringende Liebespiel dieser göttlichen Kräfte gebiert sich die heilige Dreieinigkeit. Im Worte, als dem Ausfluss des göttlichen Willens oder der göttlichen Weisheit, spricht Gott sich selbst und alle Dinge aus, und Alles das, was er in seiner ewigen Gebärung ist, dasselbe ist er auch in der Schöpfung; da sich Gott creatürlich machte, da machte er sich nach seiner Dreiheit creatürlich. Das Wesen der äussern Welt stehet im Bösen und Guten und kann Eins nicht ohne das Andere sein; die innere oder Lichtwelt wohnt in der äussern, und diese empfängt Kraft von ihr; die geistliche Welt steht in der sichtbaren elementarischen Welt verborgen und wirkt durch die letztere, die mit allem ihrem Wesen nur eine Figur der geistlichen Welt ist. Die Sünde kommt von der Imagination; der Geist

geht nämlich in ein Ding und wird von dem Dinge inficirt, so kommt die Verwirrung der Kräfte des Dings in den Geist und zerstört das Bild Gottes. Christus hat nicht, wie Adam, das äussere irdische Reich durch Imagination in's Innere geführt und in Folge dessen Sünde gewirkt, sondern Christus ist gekommen, den in Adam verblichenen innern Menschen aufzuwecken und in seiner Kraft neu zu gebären und den irdischen Willen immerdar zu tödten. Darum musste das Bild der Liebe selbst in den Grimm des Sterbens selbst sich einergeben, auf dass Alles in den Tod sinke und in Gottes Willen und Erbarmen durch den Tod und völlige Gelassenheit in paradiesischer Wesenheit wieder aufgehe, damit Gottes Geist sei Alles in Allem. Der Mensch steht sowohl in der grimmen Qual, als auch in der göttlichen Kraft und wird von beiden gezogen und gehalten; in ihm aber liegt das Centrum und er hält die Wage zwischen diesen beiden Welten; die göttliche Sonne der Gnade scheint in der Seele im Abgrunde, und es liegt an ihr, ob sie sich mit ihrem Willen in Gottes unergründlichen Willen einversenken will. Der Mensch muss sich ganz in Gottes Gehorsam einwerfen und todt sein, dann lebt Gott in Christo in ihm; wo Christus aufsteht und lebt im Menschen, da stirbt Adam, und darin liegt die Vergebung der Sünden. Glaube ist ein Nehmen der verheissenen Gnade, ein Nehmen aus Gottes Wesen und also Gottes Wesen Anziehen als einen Leib der Seele. Wo der Mensch nicht wohnt, da hat die Liebe ihren Sitz; soviel der eigne Wille ihm selber todt ist, soviel hat sie die Stätte eingenommen. Darin stehet das ganze Werk, dass das himmlische Ding das irdische in sich zu einem himmlischen, die Ewigkeit die Zeit in sich zur Ewigkeit machen soll.

Die constructive Empirik wird repräsentirt durch Baco von Verulam, welcher im Gegensatz zur Scholastik das Princip der philosophischen Empirie zum ersten Mal und zwar zunächst für die Naturwissenschaften, dann aber zugleich als Grundlage aller Wissenschaft geltend machte, indem er lehrte, da die Wissenschaften sich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgerissen, so müssten sie dadurch von Grund aus erneuert werden, dass sich der Geist von allen vorgefassten Theorieen reinige und mit der Erfahrung von vorn beginnen, zu der indessen Sinn und Verstand nicht hinreichten, da der Geist nur durch die Kunst der vom sinnlich

Gegebenen nach und nach zu allgemeinen Sätzen aufsteigenden inductiven Methode den Dingen gewachsen werde.

Das von Baco ausgesprochene Princip der philosophischen Empirie haben Hobbes und Gassendi in seiner Reinheit herausgearbeitet, indem Ersterer der Philosophie lediglich die Aufgabe zuwies, mit Ausschliessung alles Unendlichen, von welchem es keine Vorstellung geben könne, die Eigenschaften des Endlichen aus der Ursache oder die Ursache aus den Eigenschaften zu erkennen, da das allein Wirkliche in der Natur der Körper sei; während Letzterer alle durch Schlüsse gewonnene oder Vernunft-Erkenntniss aus den Sinnen ableitete und die ersten Principien der Dinge oder die erste Materie als die Atome bestimmte.

§. 49.

Die einseitig idealistischen und realistischen Systeme der Philosophie von Cartesius bis zu Kant.

Der Anfänger und Vater der neuern Philosophie ist Cartesius dadurch geworden, dass er von dem für Jeden unmittelbar gewissen und über allen Zweifel erhabenen Satze aus: „Cogito, ergo sum" den Versuch machte, die Naturforschung auf allgemeine Principien zurückzuführen, an welche sich alle übrige Erkenntniss auf vernunftnothwendige Weise anschliessen müsse. Mit dem Satze, dass ich denkend bin, ist Alles gesagt, was ich wirklich weiss; und was ich ebenso klar und bestimmt erkenne, ist wahr; der Irrthum hat seine Quelle nicht im Denken, sondern im Willen. Unter den verschiedenen Ideen, die das denkende Subject bei sich trägt, ist auch die Idee eines höchst vollkommenen Wesens, in welchem Alles, was von Vollkommenheit in einem Dinge ist, als in seiner ersten wirklichen Ursache enthalten sein muss; also muss diesem höchst vollkommenen Wesen nothwendig Realität oder wirkliche Existenz zukommen. Alle Dinge werden von Gott, als der unendlichen Substanz, ewig und immer erhalten, sowie sie andrerseits auch nur durch Vermittelung der Idee Gottes erkannt werden. In der Wirklichkeit gibt es zwei Arten von Wesen, geistige und körperliche; das Wesen der körperlichen Substanz ist die Ausdehnung, das Wesen der geistigen Substanz das Denken. Beide, Geist und Natur, haben jedes sein

in sich unabhängiges, abgeschlossenes Dasein und haben Nichts miteinander gemein; nur in Gott sind sie eins. Im Menschen bilden darum auch Seele und Leib keine substantielle Einheit, sondern bestehen ohne innere Gegenseitigkeit, indem die Thätigkeit der Seele in Vorstellungen, die des Leibes bloss auf Bewegungen beruht.

Während nun unter den Anhängern des Cartesius Geulinx dieses Verhältniss zwischen Seele und Leib zu dem sogenannten Systeme der gelegentlichen Ursachen oder des Occasionalismus ausbildete und Malebranche vier Weisen der Erkenntniss statuirte, indem wir die materiellen Dinge nur mittelst der Idee der Ausdehnung in Gott schauen, dagegen Gott selbst nur durch ihn selbst ohne Vermittelung der Ideen erkennen, während wir unsern eignen Geist vermittelst des innern Sinnes oder Bewusstseins und die Seelen anderer Wesen nur durch Vermuthung erkennen; so hat die cartesianische Philosophie auf ihren eignen Grundlagen die folgenrichtigste Ausführung und Ergänzung durch Spinoza erhalten, dessen System die Grundzüge des modernen Pantheismus in ihrer vollen Consequenz enthält, indem der cartesianische Dualismus zwischen Denken und Sein (Ausdehnung) in der Einheit der allgemeinen Substanz aufgehoben und das Endliche in der Unendlichkeit des Einen und Absoluten negirt wird. Sind Denken und Sein in der unendlichen Substanz eins, so findet zwischen den Dingen und Vorstellung eine Uebereinstimmung Statt, die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist eins mit der Ordnung und Verknüpfung der Dinge. Weil nun Denken und Sein im höchsten Wesen eins sind, so muss dieses selbst zuerst gedacht werden als dasjenige Wesen, dessen Wesenheit wirkliches Sein in sich fasst und das darum sein Sein an und für sich selbst hat, d. h. Substanz oder die Idee des vollkommensten Wesens ist oder Gott. Von dieser höchsten Idee sind alle andern Ideen abhängig, und so auch alle möglichen Dinge von dieser substantiellen Einheit oder von Gott, ohne den nichts weder sein noch gedacht werden kann. Alle Dinge sind also nur insofern wirklich, als das Göttliche in ihnen ist; die besondern Dinge sind nichts als Affectionen oder Modificationen der unendlichen Attribute Gottes und haben für sich keine Substantialität. Auch der Mensch ist in seinem Wesen nichts Substantielles. Unser Erkennen nimmt aber die Dinge entweder unter dem Gesichts-

punkt des Geistes oder der Natur, des Denkens oder der Ausdehnung, und unter diesen zwei Grundattributen wird also das Göttliche vorgestellt, so zwar, dass es als denkende und ausgedehnte Substanz eine und dieselbe Substanz ist. So ist Gott die immanente, nicht transeunte Ursache aller Dinge, die natura naturans, während die Dinge die natura naturata sind. Gott ist die nothwendige und zugleich freie Ursache aller modi seiner ewigen Attribute, und insofern sind alle Dinge nothwendig, wie Gott selbst. Der Mensch, als Einzelding in der natura naturata, ist nur ein Modus ohne selbständiges Sein und vereinigt in Seele und Leib einen Denk- und einen Ausdehnungsmodus. Ohne die Affectionen des Leibes erkennt er weder sich noch die übrigen Dinge, und zur Natur des Geistes gehört es, das Wesen des Körpers unter dem Bilde des Ewigen, d. h. als eine Modification des ewigen wesenhaften Attributs der unendlichen Ausdehnung zu fassen. Besteht nun das Wesen des Geistes in der Erkenntniss, so ist die vollkommenste oder wesenhafte Erkenntniss, die Erkenntniss Gottes, das höchste Gut und die Glückseligkeit. Aus dieser höchsten Erkenntniss entspringt die intellectuelle Liebe Gottes, in welcher die wahre Freiheit ruht.

Der Vater des neuern Empirismus wurde Locke, indem er die subjective Empfindung und Wahrnehmung zum Ausgangspunkt alles Erkennens, die Erfahrung zur letzten Grundlage alles Wissens machte. Ausser der äussern Wahrnehmung (Sensation) gibt es einen auf der Selbstbeobachtung beruhenden, innern Sinn (Reflexion), welcher eine selbständige Quelle von Vorstellungen ist. Aus den einfachen Vorstellungen oder einfachen Ideen bringt der Verstand durch Zusammensetzung oder Absonderung allgemeine Vorstellungen hervor, durch welche die Metaphysik gebildet werden soll. Auf dieser durch Locke betretenen Bahn des Empirismus bewegten sich Hartley und Brown, während denselben Clarke auf das praktische Gebiet anwandte, in welcher Richtung ihm die englischen Moralisten Cumberland, Wollaston, Shaftesbury, Hutcheson, Smith folgten.

Von der Erkenntnisstheorie Locke's ausgehend und dessen empirische Richtung consequenter verfolgend, kam Hume zum Skepticismus. Zwar ist die Wahrnehmung die Grundlage alles menschlichen Wissens, dieses selbst aber reicht nicht über die thatsächliche Erfahrung als solche hinaus, und es ist nichts eigentlich demonstrativ, als Grösse und Zahl. Alle unsere

Vorstellungen sind nur eine Art von Empfindungen und zwar entweder unmittelbare Eindrücke, oder Copieen solcher Eindrücke, so dass hinsichtlich ihrer Lebendigkeit nur ein Gradunterschied unter ihnen Statt findet. Ist nun demgemäss auch das Verhältniss von Ursache und Wirkung ein bloss subjectivvorgestelltes, das aus einer blossen Gewohnheit des Wahrnehmens der Aufeinanderfolge von ähnlichen Erscheinungen hervorgeht, und sind ebenso die allgemeinen Begriffe ihrerseits nichts als gleichmässige constante Anschauungen ohne objective Realität, so lässt sich über das Uebersinnliche nichts ausmachen, und eine Metaphysik ist nicht möglich. Ist somit alles Wissen nur ein subjectives, so tritt an die Stelle des Wissens das Annehmen und Glauben als eine von verständigem Raisonnement ganz unabhängige Function der Einbildungskraft. Der durch Ueberlegung rectificirte Zweifel beschränkt darum unsere Forschung auf diejenigen Gegenstände, die der Fassungskraft des menschlichen Verstandes angemessen sind, auf dem Gebiete der Moral auf die empirische Grundlage der im gemeinen Leben herrschenden Begriffe.

Zu diesen empirischen Grundlagen des sogenannten gesunden Menschenverstandes kehrten darum, des zweck- und nutzlosen Skepticismus überdrüssig, die schottischen Philosophen zurück, welche die von Locke und Hume bestrittene objective Gültigkeit der Begriffe von Neuem behaupteten und als in der Natur des menschlichen Geistes unmittelbar gegebene Grundthatsachen des Bewusstseins hinstellten. Die Hauptvertreter dieser Philosophie des Gemeinsinnes oder gesunden Menschenverstandes waren Reid, Beattie, Oswald und Stewart.

Ungefähr gleichzeitig mit Locke wurde dessen empirische Richtung in Frankreich von verwandten Denkern ergriffen und bis zu ihren letzten Consequenzen fortgeführt, wonach Allem, was in Religion, Staat und Moral bisher als Glaube oder Ueberzeugung gegolten hatte, entgegengetreten wurde, um die absolute Berechtigung des individuellen Subjects als solchen geltend zu machen. Dieser französische Empirismus tritt uns zunächst als theoretischer Sensualismus in Condillac entgegen, welcher auch den Locke'schen innern Sinn oder die Reflexion auf die äussere Wahrnehmung zurückführte und so die Empfindung (Sensation) zur alleinigen Grundlage des Bewusstseins machte, so dass der Unterschied zwischen Menschen

und Thier bloss in der Sprachfähigkeit bestand. Auf demselben Standpunkt bewegte sich der Genfer Naturphilosoph Bonnet, während Helvetius die praktische Consequenz des sensualistischen Standpunktes dadurch zog, dass er die Moral auf die Selbstliebe oder das Interesse baute.

Nachdem in Frankreich bereits im siebenzehnten Jahrhundert Bayle eine skeptisch-kritische Opposition gegen die Philosophie durch die Darlegung des unauflöslichen Widerspruchs sowohl zwischen Glauben und Vernunft, als auch innerhalb der Vernunft selbst eröffnet hatte, traten daselbst im achtzehnten Jahrhundert eine Reihe von Männern hervor, welche ohne eigentlich strengphilosophische Tendenz und Methode auf dem Boden des Empirismus und des gesunden Menschenverstandes für die Interessen der allgemeinen Aufklärung wirkten, nämlich Voltaire, Diderot, Rousseau, Robinet, d'Alembert, Lamettrie u. A., welche in der von Diderot herausgegebnen Encyclopädie der Wissenschaften ein Organ ihrer literarischen Thätigkeit fanden.

Diese Verstandesaufklärung, welche in England zuerst in dem auf Locke und Hobbes gegründeten Deismus ausgebildet worden war, ging auf französischem Boden vom Deismus zum Pantheismus und endlich zum Extrem des Naturalismus fort, dessen Consequenzen das „System der Natur" darlegte. Damit schliesst die realistische Entwickelungsreihe der Philosophie des vorigen Jahrhunderts, während in Deutschland die philosophische Entwickelung eine idealistische Wendung nahm.

Die consequente Fortbildung der spinozischen Principien zu einem abstracten Spiritualismus repräsentirt Leibnitz. Auf das Cartesianische „cogito, ergo sum" gründete er sein Princip der absoluten Individuation, auf das seine ganze Weltauffassung gegründet ist, während er den spinozischen Standpunkt durch den Begriff der reinen Thätigkeit, die ihm als das Grundwesen der Dinge gilt, und die darauf gegründete Realität des Vielen zu verbessern strebte. Indem die Thätigkeit sich individualisirt, bildet sie in diesen Einzelwesenheiten ein ursprüngliches Reich einfacher Substanzen oder Entelechien. Von diesen substantiellen Urdingen oder Monaden, deren jede an sich selbst schlechthin bestimmt und so zugleich Princip ihres Unterschieds von allen andern Monaden ist, stellt jede die thätige Natur des Seins überhaupt dar. Als Quelle und Grund ihrer eignen Veränderungen, entwickelt jede Monade

aus sich eine eigenthümliche Reihe von Strebungen und erscheinen somit als thätige Principien, als lebendige Wesen oder Seelen, deren jede von ihrem Standpunkt im Universum aus ein Spiegel des Universums ist, in welchem sich dieses gleichsam darstellt und aus welchem es daher auch erkannt werden kann. Die vorstellende oder perceptive Thätigkeit der Monaden ist entweder blosse Perception ohne Bewusstsein, d. h. einfache innerliche Darstellung der andern Dinge, oder reflexive Auffassung des innern Zustandes, Vorstellung der Vorstellung, Vorstellung mit Selbstbewusstsein. Jede Monade beharrt selbständig in sich, ist unbestimmbar durch ein Aeusseres, ist das Princip ihrer Einheit, und kann es keine eigentliche natürliche Einwirkung geben. Dieses substantielle Unterschiedensein der Monaden in ihrem Gegenüber fordert Ausgleichung und Begründung in einem Absoluten, welches als solches nicht wiederum innerhalb der endlichen Existenzen selbst fallen kann, selbst aber eine in sich vollendete Individualität, eine absolute Monade sein muss, welche jedoch als solche schlechthinige Thätigkeit ohne Leiden ist und alle andern Monaden in sich fasst und dieselben in ihrer Substanz und Existenz bedingt, zugleich aber als eigentliche Centralmonade die Uebereinstimmung aller Monaden ein für allemal uranfänglich festgestellt hat. Diess ist die sogenannte prästabilirte (vorherbestimmte) Harmonie, unter deren Einflusse auch das Verhältniss zwischen Seele und Leib steht, welche unabhängig von einander ihren eignen Gesetzen folgen und nur in ideeller Uebereinstimmung stehen, wie denn Alles in der Welt durch einen idealen Parallelismus oder metaphysischen Mechanismus geschieht. Im Wollen wird die vorstellende Monade durch die Vorstellung eines Zweckes determinirt; jeder Willensentschluss ist durch die ganze Natur des wollenden Einzelwesens bestimmt. Geht jede Bewegung des Willens auf den Genuss, so lehrt die Erfahrung und Vernunft die Genüsse gegen einander abwägen und in der Glückseligkeit eine beständige Freude suchen, worin eben die Weisheit des Lebens besteht.

Eine noch weiter gehende Consequenz dieses spiritualistischen Standpunktes zog Berkeley, indem er lehrte, dass nur die subjective Welt unserer Vorstellungen Realität habe. Alle Wahrnehmung ist nämlich bloss subjective Vorstellung, reines Product des Geistes und mithin ohne entsprechende, von ihr verschiedene Aussenrealität. Abstracte oder allgemeine

Vorstellungen als solche gibt es nicht; sie beruhen auf einem Irrthume; alle Vorstellungen sind wesentlich Einzelvorstellungen, deren Zusammenhang nur eine Art vorherbestimmte Ordnung und Folge ist. Haben wir gleichzeitig mehrere sinnliche Vorstellungen, so nennen wir dieses Aggregat von Vorstellungen ein Ding, dessen Sein bloss sein von uns Empfundenwerden ist. Gibt es allerdings auch Dinge, ohne dass sie sich als Vorstellungen in unserm Geiste befinden, so befinden sie sich in andern Geistern oder in Gott.

Die mit Elementen des Sensualismus, Cartesianismus und Spinozismus combinirten Gedanken des Leibnitz'schen Philosophirens unternahm Wolf in der Form eines vollständigen, auf die mathematisch-demonstrative Methode gebauten Systems darzustellen und zugleich durch Zurückführung auf die allgemeinen Thatsachen des Bewusstseins zu popularisiren, ohne dass die Wolf'sche Philosophie bei der unkritischen Flachheit ihres Inhalts und ihren Widersprüchen und Inconsequenzen für die fortschreitende Entwickelung der philosophirenden Vernunft selbst eine Bedeutung gehabt hätte. Unter dem Einflusse der Wolf'schen Popularphilosophie entstand in Deutschland die Aufklärung des vorigen Jahrhunderts, deren Verbreitung sich besonders an die Namen Lessing, Moses Mendelssohn, Nikolai, Biester, Sulzer, Abbt, Engel, Garve, Reimarus, Steinbart, Bahrdt, Basedow u. A. knüpft. Unter den Genannten ist es eigentlich nur Lessing gewesen, der mit einem glänzenden Geist und kritischem Scharfsinn zugleich philosophischen Tiefsinn verband und nachhaltig wirkende fruchtbare Kerngedanken aussprach.

§. 50.

Die deutsche Philosophie seit Kant bis auf die Gegenwart.

Aus dem unphilosophischen Treiben der deutschen Aufklärung ist Kant der Retter und Erneuerer des philosophischen Geistes dadurch geworden, dass er die Untersuchung auf die Principienfrage der Philosophie, die Möglichkeit des Erkennens selbst lenkte und die Thätigkeit des Erkennens selbst kritisch untersuchte, wobei er freilich zu dem kahlen Resultate kam, dass unsere theoretische Vernunft nicht das Ding an sich, das eigentliche und ursprüngliche Wesen der Dinge, sondern nur deren Erscheinung erfassen und dagegen

von allem über die sinnliche Erfahrung Hinausliegenden oder Transscendenten nichts wissen könne, da sich alles transscendente, über die Erfahrung hinausgehende Denken nur in unauflösliche Widersprüche verwickelt, wie solche in den drei Vernunftideen Seele, Welt und Gott vorliegen; nur die praktische Vernunft, das sittliche Bewusstsein vermag über das Gegebne hinauszugehen und jene theoretisch unerweisbaren Ideen als Postulate des praktischen Geistes zu retten, welche dann Gegenstand eines sogenannten praktischen Vernunftglaubens sind.

Während, auf der von Kant betretenen Bahn philosophischer Forschung fortschreitend, Reinhold, Bardili, Schulze und Beck Versuche einer höhern Aus- oder auch Umbildung der Kant'schen Lehre machten, liess Jacobi mit Kant unser Erkennen ebenfalls nur auf das sinnlich Gegebne beschränkt sein, während das Uebersinnliche und in ihrem letzten Grunde die Existenz der Dinge überhaupt nur durch das Gefühl oder unmittelbare Wissen (Glauben) erfasst werden könne, so dass an die Stelle eines rein philosophischen Wissens vom Göttlichen die Glaubensphilosophie trete. Eine theoretische Vermittelung des Jacobi'schen Standpunkts mit dem Kant'schen Standpunkt hat Fries durch ein auf Selbstbeobachtung gegründetes Philosophiren erstrebt.

Die Kant'sche Inconsequenz eines hinter der Erscheinung verborgenen, aber dem Erkennen unzugänglichen Dinges an sich suchte Fichte dadurch zu beseitigen, dass er dieses Ding an sich als die eigne Selbstbeschränkung des Ich fasste, das sich ein Nicht-Ich als Schranke gegenübersetze und in seiner absoluten Productivität die Quelle alles Seins ist, indem es zugleich im praktischen Verhalten das Nicht-Ich zu überwinden, durch das Handeln die Absolutheit des Ich zu erreichen und dadurch die moralische Weltordnung oder Gott selbst darzustellen sucht.

Der von Schelling gemachte und von seinem Nachfolger Hegel durchgeführte Versuch, mehr als die Welt der Erscheinungen zu erkennen, galt Herbart als eine unbegreifliche Thorheit; auch ihm sind nur die Erscheinungen und Aussendinge erkennbar, nicht die Natur der Dinge, das Ding an sich. Jeder Schein weist auf ein bestimmtes Reale hin und der Vielheit erscheinender Dinge entsprechen ebenso viele Reale oder einfache Substanzen (Monaden), welche an sich unveränderlich, aber in bestimmten Gruppen zufällig bei einander sind und

gegen zufällige Störungen von Aussen sich selbst zu erhalten streben. Eine solche Monade mit vielen Eigenschaften, Zuständen und Kräften ist auch das Ich oder die Seele, deren Bewusstsein nichts ist als die Summe aller Beziehungen der Selbsterhaltung, in welchen die Seele zu andern Wesen steht. Das Universum ist sonach keine organische Totalität, sondern nur das atomistische Zusammensein von lauter Einzeldingen.

Von Fichte ausgehend, hat dagegen Schelling den Versuch gemacht, das Ich mit dem Nicht-Ich, das Denken mit dem Sein, das Ideale mit dem Realen, das Subject mit dem Object so zusammenzubringen, dass das Reale oder Sein an sich, d. h. seinem Wesen nach und ursprünglich eins ist mit dem Idealen oder Denken, wodurch er der geniale prophetische Verkündiger einer neuen Weltanschauung geworden ist. Er setzte als das Erste und Ursprüngliche, allem Gegensatze von Ich und Nicht-Ich, Denken und Sein Vorausgehende die Identität oder Indifferenz dieser entgegengesetzten Seiten und nennt dieselbe das Absolute oder Gott, in welchem das ganze Universum dem Keime nach enthalten, das Unendliche in das Endliche ewig eingepflanzt ist, so dass nun daraus in ewiger Selbstoffenbarung des Absoluten die Welt mit ihren Gegensätzen erst hervorgehen und das Unendliche, in sich selbst als Vernunft bestimmt, der Urstoff alles Seins ist, während das Endliche oder die erscheinende Welt sich als der ewige Sohn Gottes darstellt.

Den Inhalt dieser durch Schelling in genialen Anschauungen ausgesprochenen, aber nicht methodisch begründeten absoluten Weltanschauung hat Hegel durch die Vollendung der Fichte'schen Methode (der Thesis, Antithesis und Synthesis) auch zur Form des Begriffs oder zum System erhoben und dadurch eigentlich erst als Wissenschaft vollendet. Hatte bereits Schelling in seinem Absoluten das Ich von seiner Schranke, dem Nicht-Ich, befreit, so löste Hegel vollständig alles Wirkliche in Ich, die Substanz der Dinge in das Subject, alles Sein in Denken auf, indem er dessen Selbstvermittelung als den realen Process der Weltentwickelung fasste. Es ist nichts wahrhaft wirklich, als die objective oder allgemeine Vernunft, die absolute Idee, welche sich selbst fortschreitend bestimmt, d. h. ihren ewigen Inhalt aus sich heraussetzt und sich so zur Welt entfaltet, um in fortgehender Metamorphose aus dieser ihrer Entäusserung auf der höchsten Spitze der Weltentwickelung

im vollendeten Wissen, dem Denken des Philosophen, zur Einheit und Gleichheit mit sich selbst zurückzukehren. Den allem Realen und Idealen, der Natur wie dem Geiste zu Grunde liegenden reinen, stofflosen Gedanken des Absoluten entwickelt die Logik, das Anderssein des Gedankens oder dessen Entäusserung und Zerfallensein in Raum und Zeit, in der realen Welt entwickelt die Naturphilosophie; endlich die Rückkehr des Gedankens aus dieser Entfremdung zu sich selbst, zu sich wissendem Gedanken entwickelt die Philosophie des Geistes, welche den Geist in seinem subjectiven Begriffe, in seiner objectiven Realisirung als Welt des Geistes und in seiner absoluten Vollendung durch Religion, Kunst und Philosophie darstellt.

Die Bahn einer neuen, in die Zukunft weisenden Richtung in der Philosophie betraten Schopenhauer, Reiff und Planck. Nachdem nämlich Schopenhauer schon längst den Versuch gemacht hatte, vom Standpunkt der Kant'schen Philosophie ausgehend, den Willen als das eigentliche Ding an sich oder das Absolute zu fassen und zum Princip der Philosophie zu machen, ohne eigentlich ein in sich gegliedertes System aufzustellen, wurde diess letztere von Reiff und Planck erstrebt, um auf diesem Wege dem bodenlosen, Alles verschlingenden Idealismus der Hegel'schen Philosophie zu entrinnen und jetzt den absoluten Willen zu einer solchen Höhe der Speculation emporzuheben, wie es bisher mit dem Bewusstsein geschah.

§. 51.

Rückblick auf die verschiedenen Versuche zur Lösung des philosophischen Problems.

Das philosophische Problem, das Verhältniss zwischen Denken und Sein zu bestimmen und zu begreifen, wurde in der vorausgegangenen Entwickelungsgeschichte der neuern Philosophie auf verschiedene Weise zu lösen versucht. Diese Versuche lassen sich in der Hauptsache unter folgenden Hauptgesichtspunkten zusammenfassen.

1. Der reine Realismus tritt in seinen verschiedenen Formen und Modificationen durch Steigerung seines Princips als Empirismus, Sensualismus und Materialismus auf. Der Realismus macht den Anspruch, an dem unmittelbar Wirklichen

dem realen Dasein, dem rein Thatsächlichen ohne alle Selbstthätigkeit des Bewusstseins schon ein wirkliches Wissen zu haben, sofern sich das Reale dem Bewusstsein von Aussen ohne sein Zuthun darstelle und das Bewusstsein ursprünglich und eigentlich ganz passiv gegen das Reale als Gegebnes verhalte. In seiner ersten Gestalt, die auch historisch den Ausgangspunkt alles Philosophirens, sowohl der antiken, als der neuern Philosophie, bildete, tritt der Realismus als Empirismus auf, welcher, von der sinnlichen Wahrnehmung oder unmittelbaren Erfahrung ausgehend, das unmittelbar Gegebne für wahr hält und die Gewissheit der wirklichen Existenz der erscheinenden Dinge einfach voraussetzt, diese Gewissheit aber dadurch sich anschaulich macht, dass er den erfahrungsmässigen Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung in die Form allgemeiner Sätze oder Bestimmungen erhebt. Eine schärfere Fassung des Princips des Empirismus ist der Sensualismus, welcher alles Wissen und alle Thätigkeit des Geistes überhaupt auf die Sensation oder das Afficirtwerden des empfindenden Subjects vom Gegenstande zurückführt und auch die Verstandesreflexion nur für eine Form der Sensation erklärt, welche die alleinige Quelle unserer Gedanken sei. Die consequente Durchführung dieses Standpunkts ist der Materialismus, für welchen nur das Aeusserliche, sinnlich Erscheinende das Wahre, die Materie das allein wahrhaft Wirkliche ist, so dass alle Geistesthätigkeiten nur Modificationen der Sinnesempfindung oder der Impulse sind, welche unsere Organe von äussern oder innern Ursachen empfangen, das Denken also nur die Perception der Modificationen, welche unser Gehirn von den äussern Gegenständen her empfängt oder die es sich selbst gibt, und das Wollen nur eine Modification des Gehirns, durch welche es zum Handeln veranlasst wird.

2. Der Dogmatismus des gesunden oder richtiger gemeinen Menschenverstandes ist das gewöhnliche Verfahren des empirischen Bewusstseins, welches mit dem Anspruch auftritt, Philosophie zu sein, ohne doch über die Beschränktheit des ganz äusserlichen und oberflächlichen Betrachtens und dessen Widersprüche hinauszukommen, ohne noch zum Zweifel an dem durch Gewohnheit und Tradition für wahr Gehaltenen fortgeschritten und durch Ueberwindung des Zweifels geistig wiedergeboren zu sein. Für Tausende ist das Ziel des Nachdenkens eben nur die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde

geworden sind. Diess ist der Standpunkt des gemeinen Menschenverstandes, der eben nur das sagt, was Jeder von Kindesbeinen auf längst nicht sowohl weiss, als meint und glaubt, und der darum in Wahrheit das ganz und gar unphilosophische Bewusstsein ist, das sich aller Metaphysik entschlägt; tritt er aber gleichwohl mit dem Anspruch auf, zu philosophiren, so ist er eben Dogmatismus, sofern er seine Lehrsätze (dogmata) nur aus solchen vermeintlichen Thatsachen oder Principien beweist, deren Wahrheit ohne weitere Untersuchung und Kritik blindlings vorausgesetzt und von denen aus nun weiter gefolgert, raisonnirt und demonstrirt wird. Von diesem Standpunkte gilt nun das, was Kant in der Vorrede der Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik sagt: „In der That ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden Menschenverstand zu haben; aber man muss ihn durch Thaten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als auf ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schaalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. Solang aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothhülfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anders, als eine Berufung auf das Urtheil der Menge, ein Zuklatschen, über welches der Philosoph erröthet, der populäre Witzling aber triumphirt und trotzig thut."

Das äusserste Extrem des Dogmatismus, der Mysticismus in der Philosophie oder der Standpunkt des Glaubens oder sogenannten unmittelbaren Wissens, für welchen sich alle unsere Erkenntniss auf das Vernehmen dessen reducirt, was sich uns aus göttlicher Offenbarung mit unmittelbarer, über allen Beweis erhabner und keines solchen bedürftiger Gewissheit kundgibt, so dass recht eigentlich der Beginn aller unserer Erkenntniss durchaus geheimnissvoll und unbegreiflich ist und auf unwiderruflichen Gefühlen und unüberwindlichen Trieben beruht. Allein ein solches unmittelbares Wissen ist ein unmittelbarer Widerspruch, da das Vernommene ein Vernehmendes

als von ihm unterschieden und somit eine Vermittelung beider voraussetzt, welche zu erkennen eben die Aufgabe der Philosophie ist. Ausserdem ist ein solches unmittelbares Wissen, wenn eben diese Vermittelung nicht zum Bewusstsein kommt, ohne feste dauernde Gewissheit, und endlich ist ja der Inhalt solches vermeintlichen unmittelbaren Wissens thatsächlich in uns ein durch Erziehung und Bildung vermittelter, das Resultat der Lebenserfahrung Anderer, welche wir als Autorität gläubig aufgenommen haben, während wir uns fälschlich einbilden, sie als unmittelbare Offenbarung in unserem Geiste gegenwärtig zu haben.

3. Den Dogmatismus hebt der Skepticismus und Kriticismus auf. Der Zweifel überhaupt, als die reine uninteressirte Untersuchung (σκέψις), ist der Anfang alles Philosophirens, sofern dieses mit der Reflexion auf den unmittelbaren Inhalt des Wissens und mit der Entdeckung der darin enthaltenen Widersprüche beginnt, also die Gewissheit jenes ersten unmittelbaren Wissens oder blossen Glaubens bezweifelt, um zu einem vermittelten Wissen zu gelangen. Durch den Zweifel wird der nach Erkenntniss ringende Geist auf sich selbst gewiesen, um zu erkennen, wie er bei sich selbst verfährt und sich verhält, indem er erkennen und Wahrheit finden will. Von dieser Skepsis, wie sie als Anfang des Philosophirens auftritt, ist nun der eigentliche Skepticismus als philosophisches System zu unterscheiden, welcher den Zweifel zum negativen, alles Wissen zerstörenden Princip macht, wodurch die Philosophie selbst unmöglich wird, indem das Schweben und Schwanken zwischen Gewissheit und Ungewissheit, die Unentschiedenheit oder das Unvermögen, zum Abschluss über die wichtigsten Fragen zu kommen, aller Philosophie ein Ende macht. In seiner vollendeten Consequenz, als solcher bloss negativer oder polemischer Skepticismus, kann der Zweifel weder polemisch, noch positiv aufbauend ein System, d. h. eine durchgeführte Ansicht der Dinge zu Stande bringen. Der wahre Skepticismus ist derjenige Zweifel, welcher sich dadurch vollendet, dass er kritisch und positiv wird, d. h. alle Erkenntniss in den Process des Erkennens selbst auflöst und in diesem das System des Erkennens zu Stande bringt.

Kümmerte sich der Dogmatismus nicht um den Process des Erkennens und glaubt die Dinge so zu sehen, wie sie vor und unabhängig von allem Erkennen an sich sind, ohne

zu gewahren, dass vieles davon nur so zu sein scheint, wie es der dogmatische Verstand ausspricht; so fragt der Kriticismus vor Allem nach der Art und Weise, wie unser Erkennen überhaupt zu Stande kommt, ob und was der menschliche Geist von den Dingen zu wissen vermag, und wie es zugeht, dass wir zum wirklichen Erkennen gelangen. Indem nun der Kriticismus die Denknothwendigkeit selbst zur höchsten Richterin über alle Erkenntniss des menschlichen Geistes nach Form und Inhalt, sowie nach Möglichkeit und Entstehung derselben setzt, vollendet sich derselbe im Dialekticismus, der dem Denken die dialektische Form, d. h. die Form der immanenten Selbstentwickelung, gibt, in und mit den Denkbestimmungen auch den Inhalt des Denkens sich entwickeln lässt.

4. Die Wahrheit dieses Standpunktes schlägt aber leicht dahin um, dass der Anspruch gemacht wird, durch blosses Denken das Sein zu gewinnen, durch die blosse Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens, ohne alle Vermittelung des reellen Seins, ein wirkliches Wissen zu erlangen. Diess ist die Einseitigkeit des reinen Idealismus, welcher in verschiedenen Formen und Modificationen in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist. Im Allgemeinen ist das Eigenthümliche des Idealismus, im Gegensatze zum Realismus, darin enthalten, dass er die über die Erfahrung hinausliegenden, apriorischen, durch sich selbst gewissen Begriffe oder selbstthätigen Acte des Geistes als das Erste und absolut Gewisse zu Grunde legt, wodurch alles Wissen hervorgebracht werde. In seiner abstractesten Gestalt tritt der Idealismus als einseitiger Spiritualismus auf, für welchen es nur denkende oder vorstellende Wesen und Vorgestelltes gibt und alles erscheinende Dasein nur eine Vorstellung des denkenden Geistes ist. In seiner vollendeten Consequenz macht der Idealismus, als sogenannter absoluter Idealismus, den Grundcharakter der neuesten Philosophie aus und tritt im Princip bei Fichte, und in gesteigerter Form bei Schelling und Hegel auf. Das Bewusstsein oder Denken ist hier als das Absolute oder Unbedingte, als wirklicher Grund alles Realen gefasst; statt dass es selbst mit in den Zusammenhang des Realen hineinfiele, also zugleich bedingt wäre, fängt es schlechthin von sich selbst an und kehrt zu sich selbst zurück, um Alles, was ist, als nur im Processe des Bewusstseins gesetzt zu finden, so dass es keine Realität gibt, die vor und unabhängig von allem Bewusstsein wäre.

§. 52.

Die Vereinigung des Idealismus und Realismus im Bewusstsein der Gegenwart.

Alle diese verschiedenen Richtungen des philosophirenden Geistes, welche innerhalb der neuern Philosophie seit Bacon ihre einseitige Vertretung gefunden haben, sind in ihrer Einseitigkeit unvermögend, durch vollständige Durchdringung von Denken und Sein zum wahrhaften Begreifen der Wirklichkeit zu gelangen und die Lösung des philosophischen Problems zu erreichen. Die philosophische Gegenwart bewegt sich noch im Gegensatze des Idealismus und Realismus, indem von den beiden am meisten ausgebreiteten und eigentlich herrschenden Systemen das Herbart'sche auf das Reale pocht und das Hegel'sche auf die Idee sich stützt, und der zwischen Beiden entbrannte Principienstreit fast auf allen Gebieten des geistigen Lebens mit lebhafter Erbitterung geführt wird.

Der Geist der ächten Speculation hat die Gegensätze in ihrer Einseitigkeit dadurch zu überwinden, dass sie deren relative Wahrheit in sich aufnimmt und die beiden Seiten als Momente ihres wahrhaften Begriffs sich aneignet. Verhält sie sich somit gegen die einseitige Fixirung der Gegensätze negativ, so besteht zugleich in deren Versöhnung in einem höhern Dritten die innere Positivität der Philosophie.

Das Irrige im Realismus ist, dass er, obgleich auf das Reale pochend, doch mit dem Denken in die Wurzel und den Grund des Seins nicht eindringt; das Irrige im Idealismus darin, dass er das Sein im Denken verschwinden lässt und seine Bedingtheit durch das Sein selbst vergisst. Die wahre Philosophie ist realistisch, sofern sie festhält, dass das menschliche Denken überhaupt durch ein reales, von ihm als Denken unabhängiges Sein bedingt und nur in und mit diesem möglich ist. Ohne empirisches Wissen ist keine Philosophie möglich, als Wissen aber ist die Empirie zugleich ohne die Thätigkeit des Denkens, das Bewusstsein, nicht möglich, und insofern ist die Philosophie ebenso auch idealistisch. Sie ist wahrhaftes Wissen nur vermittelst des Zusammenwirkens des Denkens mit dem Sein, des Subjects mit dem Object, wobei von ihr zugleich die Tiefe und Originalität des Mysticismus, die Bestimmtheit und Fülle des Dogmatismus, die Freiheit und Beweglichkeit des Kriticismus und die Negativität des Skepticismus

mitsammt benutzt werden, um durch glückliche Vereinigung dieser Elemente die wahrhafte Selbsterfüllung und vollständige Selbstvermittelung der Philosophie zu Stande zu bringen.

Ebensowenig aber, wie in der Einseitigkeit jener Gegensätze, bewegt sich die ächte Speculation, wie sie von der Positivität der Ueberlieferungen des Staates und der Kirche frei ist, im Gegensatze der Transscendenz und Immanenz. Führt der Standpunkt der Transscendenz in ihrer Consequenz zu einem abstracten Dualismus des Geistes und der Natur, des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und der Welt; so führt der Standpunkt der Immanenz in ihrer Einseitigkeit zu einem ebenso abstracten Monismus der Weltanschauung, welcher die Macht des Gegensatzes, der die Welt durchzieht und nach Versöhnung ringt, misskennt oder übersieht.

Die ächte Philosophie ist vielmehr die Einheit von Transscendenz und Immanenz, sofern das die Welt im Innersten zusammenhaltende Princip als ihre beseelende Macht ihr ebenso immanent ist, wie dasselbe zugleich als vorwärts und rückwärts kreisende Bewegung ebenso im Anfang schon bis zum Ende vorgreift, wie es sich im Ende zugleich auf sich als Anfang bezieht, über jede bestimmte Erscheinungsform und Entwickelungsstufe immer hinausgeht, transscendirt, so dass das Princip als Grund und Ursache der Welt zwar als treibende Macht derselben innewohnt, aber doch zugleich vom Zweck und Resultate der Welt unterschieden ist und nur in dieser sich in sich unterscheidenden Einheit wahrhaft mit sich identisch ist.

§. 53.

Der Anfang der Philosophie.

Der subjective Anfang des Philosophirens ist nicht zugleich der Anfang der Philosophie als Systems der begriffenen Wirklichkeit, sondern er geht nur erst darauf aus, das Problem des Wissens zu finden, und leitet das zum Philosophiren befähigte und sich dazu entschliessende Subject zum wirklichen, absoluten Anfang des die Wirklichkeit als geschlossenes System reproducirenden Denkens hin.

Alles Philosophiren, in welcher Gestalt es auch auftreten möge, macht nothwendig gewisse Voraussetzungen, ohne welche es nicht Philosophie, d. h. nicht Denken sein kann; ein

schlechthin voraussetzungsloses Denken ist ein Widerspruch in sich selbst. Das Philosophiren setzt nämlich, mag es nun dogmatisch oder skeptisch, kritisch oder abstract, empirisch oder apriorisch sich verhalten, das menschliche Denken selbst nicht bloss in seiner Möglichkeit, sondern auch in seiner Wirklichkeit voraus, und dass das menschliche Denken wirklich ist, wirklich existirt, kann unmöglich bezweifelt oder geläugnet werden, da auch das Bezweifeln oder Läugnen selbst wieder ein Denken wäre. Darin liegt aber zugleich eine zweite Voraussetzung eingeschlossen, von welcher alles Philosophiren ausgeht, dass nämlich das menschliche Denken seinem allgemeinen Wesen nach Thätigkeit oder Streben, d. h. auf einen Gegenstand gerichtete Bewegung des denkenden Subjects, ist.

Näherhin ist aber der Anfang des Philosophirens nichts Anderes als der Entschluss zu denken, also ein Act des Willens, der Selbstbestimmung des Subjects. Dieser Entschluss zu denken, der zugleich die Möglichkeit und Wirklichkeit des Denkens in sich schliesst, ist das schlechthin Gewisse, von welchem wir ausgehen, wenn wir überhaupt denken. Indem wir also wirklich denken, verhalten wir uns thätig, das Denken ist eine Aeusserung unseres Willens zum Denken; indem wir uns zum Denken entschliessen, ist uns das eigentlich Bestimmende bei unserm Entschlusse zu denken, unser Wille, unmittelbar gewiss, und zwar das einzige absolut Gewisse, wodurch allein auch das Denken für uns gewiss wird.

Indem nun das menschliche Denken über sich selbst reflectirt, diese seine eigne Thätigkeit des Denkens zum Gegenstand des Denkens macht, sich selbst denkt, setzt es nothwendig das reelle Sein des Denkens voraus, welches unabhängig von seinem ideellen Sein oder Gedachtwerden unverändert dasselbe bleibt; d. h. das Denken unterscheidet sich in sich selbst als Denkendes von sich als Gedachtem und zwar diess letztere als Seiendem, so dass es dem Denken unmöglich ist, sich selbst als nichtseiend zu denken. Sich von sich unterscheidend, geht aber das Denken von sich als bloss Seiendem in sich zurück als sein Sein Denkendes, und erfasst sein blosses Sein als seine Voraussetzung, von welcher aus es in sich zurückgeht.

Damit ist aber das Sein oder das Reale überhaupt, in dessen Zusammenhang das Sein des Denkens eingeschlossen ist, als nothwendig gedacht; denn wir können das Denken

nicht denken ohne das Sein und haben also damit überhaupt den Begriff des Realen als die nothwendige Voraussetzung des Denkens. Im Denken selbst gewinnt das Denken die Gewissheit des Realen, und das Erfassen des Realen ist nichts anders als das vollständige, bis auf seine Bedingung zurückgehende Sicherfassen des Bewusstseins selbst. Im Denken selbst liegt also der nöthigende Grund, das Sein oder Reale als solches, d. h. als wirklich zu setzen oder zu denken, und wir haben somit im Denken zugleich das Bewusstsein der von ihm unabhängigen Realität; das Denken ist selbst nicht möglich ohne die Voraussetzung des Realen, und dieses ist somit als das Prius des Denkens gewusst.

Indem wir uns aber als ein denkendes Sein denken, dessen Sichdenken eben durch sein Sein bedingt ist, erfassen wir uns als einzelnes, bedingtes, beschränktes Wesen. Um Etwas als einzelnes, bedingtes, beschränktes Wesen vorzustellen, können wir bei diesem Einen beschränkten Etwas nicht stehen bleiben, sondern müssen über dasselbe hinausgehen zu einem Andern, das durch das Erste beschränkt ist, und so fort in's Unendliche, so dass wir zu einer endlosen Reihe beschränkter Dinge kommen, von denen jedes durch das nachfolgende beschränkt ist. Fassen wir diese endlose Reihe der Dinge zu einer Einheit zusammen, so ist dieses unendliche Ganze ebenso nothwendig als ein wirkliches gesetzt, als die endliche Reihe der Einzelnen.

Indem also das Denken sich selbst denkt, muss es zugleich die unendliche Reihe der Dinge ausser sich nothwendig mitdenken, und indem es sich selbst als seiend denkt, setzt es ebenso nothwendig dasjenige als seiend voraus, ohne welches das Denken sich nicht als seiend denken, ohne welches es selbst weder sein, noch denken kann. Das heisst aber nichts anders als: das nothwendig Seiende oder das Reale als unendliches Ganzes ist, als Bedingung des Denkens überhaupt, von demselben vollkommen unabhängig.

§. 54.

Das Realprincip der Philosophie.

Das Wesen und den Ursprung der Dinge oder das, was ist, zu begreifen; die ganze reale Wirklichkeit in ihrem Wesen

und nach ihrer Wahrheit zu erkennen und damit das grosse Räthsel des Universums zu lösen: diess galt zu allen Zeiten als die unterscheidende Aufgabe der Philosophie. Dieses grosse Problem aller Philosophie ist im Bewusstsein der Neuzeit ganz richtig so gefasst worden, dass die Philosophie das wesentliche und nothwendige Verhältniss zwischen Subject und Object oder zwischen Denken und Sein zu bestimmen habe, was nur dadurch geschehen kann, dass beide Seiten der Wirklichkeit auf eine gemeinsame Wurzel, in welcher sie eins sind, zurückgeführt werden. Darum besteht das eigentliche Geschäft der philosophirenden Vernunft darin, das empirische unphilosophische Bewusstsein aus der abstracten Trennung von Sein und Denken, Object und Subject zu befreien und zum Begriffe der Identität beider zu erheben. Soll wahrhaftes Wissen oder Begreifen der Wirklichkeit möglich sein, so muss es ein und dasselbe Wesen sein, welches im Sein wirkt und im Denken denkt.

Hat also die Philosophie die ineinanderlaufenden Strahlen des Denkens und die Vielheit des Seienden oder die Mannigfaltigkeit der wechselnden Erscheinungen der Aussenwelt unter dem Begriffe der Einheit zusammenzufassen: so fordert die Consequenz des um diese Einheit sich bemühenden Denkens ein Princip, durch welches sich aus der Einheit die Vielheit erklärt. Denn obwohl das unabhängig vom Denken existirende Reale als unendliches Ganzes oder als Einheit des unendlich Vielen nicht unmittelbar durch die Erfahrung mit zweifelloser Gewissheit gegeben ist: so ist darum doch diese Einheit keine bloss subjective oder bloss gedachte, sondern in den Dingen selbst liegende, objective und wesenhafte, welche zugleich das Princip der Unterschiede oder des Vielen in sich trägt.

Die wirkliche Welt, als die einheitliche Zusammenfassung der unendlichen Vielheit von Dingen und Erscheinungen, kann nur die Entwickelung und Darstellung dessen sein, was ihr als Keim zu Grunde liegt und dieser alle in die Erscheinung heraustretenden Unterschiede noch ungeschieden in unmittelbarer Einheit enthaltende ewige reale Keim alles Wirklichen, das ursprüngliche und erste Existirende überhaupt oder die Eine und ewige Natur, kann nichts anders sein, als das aus der Ausbreitung zu sich selbst zurückkehrende, aus der Einheit in die Vielheit sich entlassende und aus dieser zur Einheit sich zusammenfassende, aus sich selbst und durch sich selbst kreisende reale Sein, welches ebensowohl durch sich selbst wie

aus sich selbst, aus innersteigner Kraft da ist und aus dieser Kraft sich entwickelt.

Diese Kraft nun, welche die innerlich bewegende Macht und das immanente Wesen der Welt ist, das Wesen, welches im Sein wirkt und im Denken denkt, der unendliche Einheitstrieb des Alllebens, — ist der Wille, als in sich selbst kreisende und aus und durch sich selbst thätige Bewegung. Er ist das absolute, unbedingte, schlechthin durch sich seiende Wesen der Welt, die Substanz, die existirt, ohne eines Andern zu ihrer Existenz zu bedürfen oder unter dem Gesetze der Causalität zu stehen, sondern vielmehr ihren letzten Grund in sich selber hat. Denn das Wesen oder die Natur des Willens ist eben Nichts anders, als der Begriff des Strebens oder der selbstthätigen Bewegung, welche ihren Grund in sich selber hat, schlechthin durch sich selbst oder causa sui ist. Nur der Wille hat sein Sein durch sich selbst, denn dieses Sein oder die wesentliche Natur des Willens ist absolute Bewegung oder Thätigkeit, die in ewigem Wechsel sich setzt und bejaht und wieder aufhebt und verneint, um sich selbst von Neuem zu setzen und aufzuheben, und so fort in's Unendliche, als die ursprüngliche allgemeine und einfache absolut schaffende Grundthätigkeit, auf welcher Alles beruht und welche nur aus sich selbst zu erklären und zu begreifen ist, die aber zugleich kein absolut Gegebnes, sondern überall nur Erzeugendes, nur in seiner Selbsthätigkeit Seiendes ist.

Als diese in sich selbst kreisende und treibende Bewegung aus und durch sich selbst ist der Wille wesentlich Sichselbstunterscheiden, d. h. das Streben, sich in Gegensätzen zu verwirklichen, in sich selbst sich zu spiegeln und zurückzuwerfen, sich zum Andern zu entlassen und wieder in sich zu verschliessen, aus sich zu gehen und wieder zu sich zurückzukehren, Abstossen und Anziehen, so dass jedes bestimmte Dasein, sowie alles Denken nur die gehaltene Erscheinung und Manifestation dieser entgegengesetzten Thätigkeiten, oder die punctuelle Einheit ist, in welcher dieser unendliche Trieb des Entgegensetzens momentan zur Ruhe gelangt, um aber immer wieder zu neuer Thätigkeit sich fortzutreiben und denselben Process immerfort zu wiederholen.

§. 55.

Die Selbstbewegung oder Entwickelung des Princips.

Ist nun der Wille als das Realprincip oder der Realgrund alles Wirklichen, als das dem Sein wie dem Denken gemeinsame und in beiden wesentlich dasselbe Eine und mit sich identische Grundwesen, als das beiden Sphären zum Grunde liegende und sie in ihrem Fortschritt vermittelnde Band gefasst: so will diess natürlich nicht soviel heissen, als ob der Wille in der vollendeten Form seiner Erscheinung im Universum, als selbstbewusster Wille, wie er im Menschen auftritt und in der Welt des Geistes sich zur freien sittlichen That entfaltet, auch schon von Anfang an in der Natur sich darstellte. Als Princip oder Ursache und Urgrund der Welt ist der Wille vielmehr unterschieden von sich als Resultat und Zweck der Welt.

Aber gerade diess ist die Natur des Willens als des mit sich identischen Einen und untheilbaren Grundwesens der Welt, dass er als noch unvordenkliche, bewusstlos wirkende Bewegung beginnend, durch sich selbst über sich immerfort hinausgetrieben wird, um im Zwecke das Ziel seiner Bewegung und seine ergänzende höhere Wahrheit, in der Freiheit aber seine höchste und letzte Selbsterfüllung zu erreichen, zugleich aber immer wieder von Neuem sich als Streben fortzusetzen und über das erreichte Ziel hinauszugehen. Er ist das ewig und absolut Mögliche, das sich ewig verwirklicht und nur in seiner Möglichkeit seine ewige und absolute Wirklichkeit hat, in allen seinen Bethätigungen aber absolut mit sich einig bleibt.

So offenbart oder manifestirt sich der Wille als immanentes Princip der Weltentwickelung in einer Reihe vom Niederen zum Höheren fortschreitender Stufen, von welchen die niederen durch die inwohnende treibende Macht des Willens sich immerfort zu höhern hinaufheben oder die höhern aus sich hervorbringen, was sie nicht vermöchten, wenn nicht jede höhere Stufe der realen Möglichkeit nach schon in der vorausgesetzten niederen Stufe enthalten wäre oder wenn nicht die höhere selbst das immanente treibende Princip der niederen Stufe wäre. Indem nun in dieser seiner fortschreitenden Selbstentwickelung und Selbstschöpfung der absolute Wille der Welt sich nicht von Aussen entwickelt, sondern in ewigem

Streben zu sich selbst begriffen, auch der Grund und Zweck seiner selbst ist, erstarkt derselbe im Verlaufe seiner Selbstentfaltung zu immer grösserer Intensität, erreicht aber erst auf der Stufe des Bewusstseins und der Freiheit seine innere Unendlichkeit und seinen vollendeten Begriff.

Eben diess ist der Begriff der realen Entwickelung des Weltwesens oder der Begriff der absoluten Weltdialektik, deren sich selbst in einer Stufenreihe fortschreitender Evolutionen immer mehr hervorbringende Potenz eben der Wille ist.

Der Weltprocess als die Selbstevolution und Selbstproduction des Weltwesens ist die Selbstentwickelung des Willens in der aufsteigenden Stufenreihe seiner Offenbarungen und Gestaltungen, deren Unangemessenheit im Verhältniss zur innern Macht des zum Grunde liegenden Princips der treibende Grund der Entwickelung ist. Diese reale Dialektik oder immanente Selbstbewegung des Princips macht sich in allen Gebieten der natürlichen und geistigen Welt geltend, sofern kein Phänomen im Gebiete der Natur oder des Geistes ohne Vermittelung dieser constructiven Bewegung des Willens zu Stande kommt, deren erzeugende und specificirende Kraft schon die erste und niedrigste Disciplin der Naturwissenschaft, die Mathematik, beweist.

Die Bewegung erzeugt Raum und Zeit; aus der Bewegung des Punkts entsteht die Linie, aus der Bewegung der Linie die Fläche, und durch die Thätigkeit des Punkts, der Linie und der Fläche constituirt sich der Körper. Die Zahl entsteht durch successive Hinzunahme des Eins zu sich selbst, also ebenfalls durch die Thätigkeit der Bewegung, die im Begriffe der Grösse schon mitenthalten ist. Durch gegenseitig sich hemmende Bewegung entsteht sogar das scheinbare Gegentheil der Bewegung, die Ruhe. Aristoteles nennt mit Recht die Zeit das Maass oder die Zahl der Bewegung; das vermittelnde Medium zwischen Raum und Zeit ist ebenfalls nichts anders als die Bewegung. Auf ihr beruht die Entstehung und das gegenseitige Verhältniss der Weltkörper, und Herschel bezeichnet die Schwere oder Gravitation als eine Kraftanstrengung, die das Ergebniss eines bewusstlos wirkenden Willens sei.

Die Kraft ferner, auf die als auf ihr Letztes die Physik zurückgeht, ist nichts anders als Bewegung, und alle physikalischen Qualitäten, vom einfachen Druck und Stoss bis hinauf

zum magnetischen, elektrischen und chemischen Process lösen sich in verschiedene Intensitäten der Bewegung auf. Auch der Begriff des Lebens realisirt sich nur durch sie, und der Zweck innerhalb des Organischen ist nichts anders als bewusste Bewegung zum Ziele hin oder der mit Bewusstsein auf das Ziel sich beziehende Wille. Als bewusstes Streben tritt nämlich die Bewegung im Gebiete des Geistes hervor, als Thätigkeit des Willens, zu sich selbst zu kommen, um sich im Denken auf sich selbst zu besinnen und von da wiederum zur That fortzugehen, in welcher der Wille sein eigentliches Ziel erreicht. Selbst das abstracteste Denken ist seiner Natur nach nichts als Bewegung des Willens, ohne den kein Denken zu Stande kommt.

Dass und wie also der Wille die treibende und bewegende Macht und schaffende Grundthätigkeit des Universums ist, diess in der ganzen Weltanschauung zu bewähren, wird die Aufgabe der Philosophie sein.

§. 56.

Das Erkenntnissprincip und die Methode der Philosophie.

Indem das wahrhaft philosophische Denken nicht etwa bloss den aus dem Begriff des Bewusstseins oder des Denkens als solchen sich mit Nothwendigkeit ergebenden reinen Begriff des Wirklichen, abgesehen von dessen daseiender Realität, zu gewinnen, sondern die reale Wirklichkeit nachzudenken, denkend zu produciren hat, ist diess nur möglich unter der Voraussetzung der Anschauung, in welcher allein wir das Sein des Wirklichen auf eine vom blossen Denken unabhängige Weise durch Erfahrung gegenwärtig haben, so dass erst die Anschauung dem Denken die lebendige, inhaltsvolle Wirklichkeit zu erkennen gibt, welche dem bloss auf sich selbst sich beziehenden reinen oder abstracten Denken ewig ein unerforschliches Geheimniss bleibt.

Die Anschauung ist es nun, welche die reale Entwickelung des Weltwesens in sich aufnimmt und, mit ihrem Inhalte gesättigt, sie auch im Denken reproducirt. Das anschauende Denken ist darum das einzig mögliche Erkenntnissprincip der Philosophie, das den Inhalt des Wirklichen erst zum Wissen gestaltet.

Der Entwickelung des Realen selbst entspricht auch die Entwickelung des Erkennens, die Methode, in welcher sich erst das Princip in einem Verlaufe erschliesst, dessen Ordnung den im Princip liegenden Inhaltsbestimmungen genau entspricht. Die Methode ist die im Erkennen sich spiegelnde, ideell wiederholende Ordnung der Welt selbst; sie begreift die reale Selbstentwickelung der Dinge und ist darum wesentlich genetische, der Entwickelung des Inhaltes selbst folgende, und dialektische, die reale Dialektik des Weltwesens wiederholende Methode.

Durch Vermittelung der Methode begründet sich aus dem Princip das System, in welchem das Princip die methodische und vollständige Gliederung aller seiner Inhaltsbestimmungen sich vollzieht. Ihren wahrhaften und vollendeten Begriff und ihre demselben angemessene Gestalt erreicht die Philosophie nur als System als der innern methodischen Verbindung des Wissens unter der Herrschaft eines Princips. Nur im Zusammenhange des Ganzen findet das Einzelne, was sonst auch Gegenstand des empirisch-historischen Wissens ist, seine wissenschaftliche Rechtfertigung und Begründung.

Als lebendiger Organismus des Wissens, dessen einzelne Glieder von der sie alle durchdringenden Einen Idee beseelt sind, ist das System der Philosophie zugleich philosophische Encyclopädie, sofern sie die Grundbegriffe aller besondern Wissenschaften in ihrem nothwendigen, durch das Princip bestimmten Zusammenhang enthält und somit als Wissenschaft der Wissenschaften einen in sich selbst sich schliessenden Kreis von Kreisen darstellt.

Zweiter Theil.

Das System der Philosophie als Encyclopädie der Wissenschaften im Grundrisse.

---

§. 57.

Der entwickelte Organismus des Weltwesens.

Indem der im Universum sich entwickelnde Wille oder das absolute Wesen der Welt sich als eine Reihe fortschreitender Stufen für das anschauende Denken offenbart, tritt er nach einander in den Stufen der Natur, des Geistes und der Geschichte hervor.

Auf der Stufe der Natur beginnt der absolute Wille noch als treibender Grund oder bewusstlos wirkende Causalität und breitet sich durch seine fortschreitende Selbstbewegung zum Systeme der Nothwendigkeit aus, um endlich als Wille zum Leben in der auf die innere Einheit des Zweckes sich beziehenden Bewegung sich als frei für sich seiender Wille zu erfassen, d. h. als Geist oder als Ich.

Ist somit das Dasein der Natur der Process des Geist werdenden Willens oder die mit unbewusster Nothwendigkeit sich vollziehende Selbstproduction des Ich, so tritt auf der Stufe des Geistes selbst der Wille als bewusst wirkende Causalität, als frei für sich seiender Wille auf, ringt sich aus seiner daseienden Unmittelbarkeit zum Bewusstsein und zum Gedanken empor, um als selbstbewusster Wille die von ihm unterschiedene Realität in ihrer Wahrheit und Allgemeinheit zu erfassen und zugleich seine innere Welt sich in freien Gestalten der Phantasie gegenständlich zu machen.

Diese seine angeschaute innere Welt sucht der selbstbewusste und freie Wille endlich auch aus sich durch die wirkliche That zu objectiver Wirklichkeit zu erheben auf der höchsten Stufe des Willens, der Stufe des praktischen

Geistes oder der That, durch welche aus der bewusstlosen Ordnung der Nothwendigkeit in der Weltordnung der Freiheit das letzte und höchste Ziel nicht bloss des Geistes, sondern des Universums überhaupt erreicht wird.

Hiernach gestaltet sich die begriffene Welt in der übersichtlichen Gliederung des Systems in folgender Weise:

I. Die erste Stufe des Weltwesens oder der absolute Wille als Natur — die Philosophie der Natur.

A. Der kosmische Wille oder der Wille als Materie und Bewegung: Wissenschaft der mathematisch-mechanischen Natur.

a. Die Urformen des realen Seins überhaupt: Philosophie der Mathematik;
b. der Naturwille in Gestalt der Schwere: Philosophie der Mechanik;
c. der Naturwille als Affinität oder Gravitation der Massen: Philosophie der Astronomie.

B. Der Wille im Unorganischen oder das Streben des Willens zur Individuation und Gestaltung: Wissenschaft des Unorganischen oder Physik.

a. Die planetarisch-kosmische Physik der Erde;
b. die physikalische Polarität;
c. der meteorologische Process.

C. Der Wille im Organischen oder der Wille als Lebenstrieb: Wissenschaft des Organischen oder Physiologie.

a. Der vegetabilische Organismus;
b. der animalische Organismus;
c. der anthropologische Organismus.

II. Die zweite Stufe des Weltwesens oder der Wille als Ich oder selbstbewusste Innerlichkeit — die Philosophie des Geistes.

A. Der Geist in seiner daseienden Unmittelbarkeit: Naturlehre des Geistes.

a. Der Geist als Seele: Psychologie;
b. der Geist als Selbstbewusstsein: Pneumatologie;
c. der Geist in seiner objectiv-realen Selbstäusserung als Sprache: Philosophie der Sprache.

B. Der in seiner Allgemeinheit sich erfassende Geist oder der Geist als Gedanke: reine Philosophie.

a. Der Gedanke als Function des denkenden Subjects: subjective Logik;
b. der Gedanke als Einheit mit der gedachten Wirklichkeit: Metaphysik;
c. der Gedanke als methodischer Organismus des Wissens: Erkenntnisslehre oder Wissenschaftslehre.

C. Der sich in seiner innern Welt selbst anschauende Geist: Philosophie der Kunst.

a. Der Wille im Elemente der Schönheit;
b. das Schöne in seiner einseitigen Wirklichkeit;
c. die frei gestaltete Welt des Schönen oder die Kunst und das System der Künste.

III. Die reale Selbstverwirklichung des Geistes oder die Welt des Willens im Elemente seiner Freiheit — Ethik als Philosophie der That oder des praktischen Geistes.

A. Das System des sittlichen Handelns: subjective Ethik.

a. Der Wille als wesentliches Gesetz der Freiheit;
b. der Wille in seiner subjectiv-endlichen Erscheinung;
c. der Wille als wahrhafte sittliche Freiheit.

B. Die realen Lebensgebiete des sittlichen Willens: objective Ethik.

a. Der Kreis der Familie;
b. der Staat und das Völkerleben;
c. die Weltgeschichte (Philosophie der Geschichte).

C. Das Weltideal des sittlichen Willens: absolute Ethik oder Religionsphilosophie.

a. Der religiöse Standpunkt des Subjects;
b. die sittliche Gemeinde im Lichte der Religion;
c. die ethische Verklärung der Welt.

Erster Abschnitt.

Die Philosophie der Natur.

§. 58.

Uebergang: der Anfang des Systems.

Das Denken hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung den Begriff des Seins oder des Realen als des unabhängig vom Denken Existirenden. Indem wir nun diese Voraussetzung im Denken festhalten, unterscheiden wir von unserm Denken ein Gebiet, in welchem die unendliche Reihe von Dingen, in deren Zusammenhange sich das denkende Subject selbst mitbegreift, als zur Einheit eines unendlichen Ganzen zusammengefasst, existiren müssen.

Dieses alles mögliche Wirkliche umfassende Gebiet ist der unendliche Raum, der vorerst nur die blosse Form des Räumlichen, nur die formelle Möglichkeit der Erscheinungswelt, die blosse Empfänglichkeit für reales Sein überhaupt ist. Darum ist die Anschauung des unendlichen Raumes als unendlicher Ausdehnung, worin das Denken die Erscheinungswelt nach ihrer All-Möglichkeit unmittelbar als Eine anschaut, die erste freilich bloss formelle Wesensbestimmung des Realen, als solche aber zugleich die erste und einfachste Manifestation des Willens, sofern ja unendliche Ausdehnung nothwendig unendliche Bewegung im Raume ist.

Diese Anschauung des unendlichen Raumes als unendlicher Ausdehnung enthält in sich selbst die nothwendig über sie hinausführende Consequenz aller weitern bestimmten Formen des Realen, und zwar ergibt sich zunächst von der Anschauung der unendlichen Ausdehnung aus für das Denken die Anschauung des in sich selbst unabhängig existirenden Seins selbst, welches erst das Real-Mögliche ist. Denn die unendliche Ausdehnung, als bloss formelle Möglichkeit des Wirklichen und als bloss

abstracte Bewegung, setzt doch nothwendig zugleich ein in sich bestimmtes unendliches ausgedehntes und bewegend-bewegtes Sein als Substrat der Ausdehnung voraus, an welchem sich dieselbe vollzieht. Das blosse extensive Auseinander der Ausdehnung ist nicht möglich, ohne ein innerlich bestimmtes, intensives sich ausdehnendes Sein, Bewegung nicht ohne Bewegtes und Sichbewegendes, welches wir als die Substanz oder Materie der Ausdehnung fassen müssen, und in dessen Anschauung wir erst das Realmögliche oder die erste reale, nicht bloss formelle, Wesensbestimmung des Wirklichen haben.

Diese erste unmittelbare, ursprüngliche, unabhängige und unbedingte Existenz alles Wirklichen überhaupt, das primum existens, die Eine und ewige Natur oder das unendlich unbedingte All-Eine ist somit wesentlich bereits in sich bestimmt und unterschieden, nämlich der Gegensatz und die innere Beziehung von Ausdehnung und Ausgedehntem, Bewegung und Bewegtem, aus deren weiter fortschreitender Entwickelung sich alle bestimmten Existenzformen des Realen ergeben, so dass dieses unendliche sich bewegende all-eine ausgedehnte Sein als intensiv wirkendes zugleich in sich selbst die reale Möglichkeit des Unterschiedes oder der Vielheit ist und mit der Materie zugleich die Kraft, das Leben und den Geist in noch ungeschiedener Einheit als real-mögliche Bestimmungen oder Potenzen in sich trägt, welche freilich als besondere für sich seiende Daseinsstufen und Offenbarungsformen der Einen und ewigen Natur erst nach und nach im Verlaufe der Entwickelung heraustreten, um in der Natur, im engern Sinne des Wortes, als System der Nothwendigkeit, im Geiste und in der Geschichte, als der durch die freie That des Geistes gesetzten Welt, als System der Freiheit sich zu vollenden.

Die bewegende und treibende Macht und das producirende und constructive Princip dieser Entwickelung ist aber keine andere, als das innere Band, durch welches dieser Unterschied der Ausdehnung und des Ausgedehnten zur wirklichen Einheit verbunden ist, nämlich die intensiv wirkende Macht der Bewegung selbst oder die reine und einfache Energie des Willens, welcher in diesen Stufen oder Daseinsformen als Natur, als Geist, als That sich nach einander zur Offenbarung bringt.

Auf der Stufe der Natur erscheint der Wille noch in seinem unmittelbaren Ansichsein, als natürliche Aeusserlichkeit;

auf der Stufe des Geistes in seinem Fürsichsein, als reflectirte Innerlichkeit; auf der Stufe der Geschichte in seinem Aussich-sein oder in seiner durch die That freigesetzten Vermittelung, als wirkliche Durchdringung des Innern und Aeussern.

Die Natur aber, als das Reich des vom Bewusstsein unabhängigen, in sich gesetzmässigen Seins, verhält sich zum Geist und seiner freien That theils als Bedingung und Voraussetzung seiner Existenz, theils als Mittel, sofern sich die Natur im Organismus des Geistes und seiner Welt selber vollendet und in sich abschliesst, und dieser sich nur durch Vermittelung der Natur zu manifestiren vermag. Die Natur existirt auch ohne den Geist und bedarf des Geistes nicht zu ihrem Sein; aber der Geist kann nicht als naturlos gedacht werden; nur indem er dem Zusammenhange der Dinge angehört, erhebt er sich über denselben zu seiner Freiheit, die nur insofern eine wirkliche, inhaltsvolle ist, als sie eben nur zugleich mit einem in sich bedingten und beschränkten oder nothwendigen Sein, nämlich dem Bewusstsein, sich realisiren kann.

Der Irrthum des Materialismus ist es, die Natur nicht bloss als die Voraussetzung und Bedingung der Existenz des Geistes zu fassen, sondern dieselbe in ihrer reinen Aeusserlichkeit als das Causalprincip der Wirklichkeit zu nehmen, was doch in Wahrheit nur das in ihr latent wirkende ideelle Princip des Willens ist, in welchem und durch welches sich die an sich selbst, d. h. der Möglichkeit nach schon begeistete Materie auch zur Kraft, zum Leben, zum wirklichen Geiste und zur Freiheit vollendet.

Der Irrthum des Pantheismus besteht darin, das wirkliche Sein der Dinge nur in der Einheit eines unbedingten Seins, des Absoluten, zu denken, anstatt das Wesen des wahrhaft unabhängigen, obgleich in sich bedingten Wirklichen aus sich selbst zu erklären und sich zu dem Gedanken zu erheben, dass das wahrhaft Unbedingte oder Absolute, wenn noch von einem solchen die Rede sein kann, nicht ein Sein, sondern unendliches Streben, Bewegung aus sich selbst, d. h. Wille ist.

Indem die Natur als System der Nothwendigkeit oder des ansichseienden, als unmittelbare Aeusserlichkeit sich manifestirenden Willens, vom Standpunkt der Materie zum in sich bestimmten Unterschiede der Kraft sich aufhebt und von da zur individuellen Einheit des Lebens sich concentrirt, treten innerhalb der Philosophie der Natur die Mechanik,

die Dynamik oder Physik und die Organik als besondere Kreise des Naturwesens und Naturwissens auf, deren jeder ebensowohl gegeneinander eine selbständige Existenz haben, als sie sich wechselseitig bedingen und nothwendig voraussetzen.

Erstes Capitel.

Der Wille als Materie und Bewegung oder die Stufe der mathematisch-mechanischen Natur.

§. 59.

Uebersicht.

Indem das anschauende Erkennen den Begriff der Materie als des unabhängigen, selbständigen, ausgedehnten Seins zu denken sucht, betrachtet es zunächst die allgemeinen, abstracten Formen der Bewegung, die allen Hergängen in der Natur zum Grunde liegen, nach ihrer Entstehung und ihren Grundverhältnissen, nämlich die am blossen Aussereinander des Realen erkennbaren Formen des Neben- und Nacheinander oder des Raums und der Zeit und ihrer Einheit und Beziehung auf einander in der mechanischen Bewegung. Dieser Formalmechanismus des materiellen Seins, welcher die erste noch ganz abstracte Existenz und Erscheinungsform des Willens ist, bildet den Gegenstand der Philosophie der Mathematik und ihrer besondern Disciplinen, der Geometrie, der Arithmetik und Phoronomie.

Da aber die Materie nicht bloss unendliche Ausdehnung, sondern zugleich durchgängig Erfüllung des Raumes, intensiv wirkendes ausgedehntes Sein ist, welches in der Vielheit einzelner Massen seine reale Existenz hat, so ist weiterhin auch die Stofferfüllung und der Realmechanismus der Materie zu betrachten, in welcher das Princip der absoluten Bewegung oder die Energie des Willens als Schwere sich manifestirt. Diess ist Gegenstand der Mechanik des Endlichen.

Sofern endlich der Mechanismus der einzelnen Massen nur als ein Moment innerhalb des unendlichen kosmischen

Mechanismus des Universums existirt, ist die Manifestation des kosmischen Willens in der allgemeinen Gravitation der geballten Weltmassen der Gegenstand der absoluten Mechanik oder Astronomie, als der Mechanik des Himmels.

I. Die Philosophie der Mathematik.

§. 60.

Princip und Uebersicht.

Die erste oder Grundbestimmung des Willens ist Selbstbewegung, d. h. Bewegung von sich aus und zu sich selbst, wie sie sich in dem noch inhalts- und gestaltlosen, gleichgültigen Ausser- oder Neben- und Nacheinander des Ausgedehnten vollzieht. Das noch ganz leere und gleichgültige Nebeneinander des ausgedehnten Seins ist die noch ganz abstracte und beziehungslose Continuität des Raumes, der Räumlichkeit überhaupt, worin die abstracte Vielheit des Existirenden zusammengefasst wird. Indem die Anschauung über jede bestimmte, wirklich existirende Raumgrösse hinausgeht, verschwindet jedes bestimmte räumliche Etwas wieder in unendlichen Raum überhaupt.

Dieses Hinausgehen aber über jede begrenzte Raumgrösse vollzieht sich in der Form des Nacheinander, und in dieser Beziehung der nebeneinanderseienden Dinge auf einander als nacheinanderseiender bildet sich der Begriff der Zeit, als der allgemeinen Form für das Werden des räumlich begrenzten Seins. Das Sein des Raums als stets werdendes ist eben die Zeit und beide ohne einander nicht denkbar. Wie der Raum das existirende ansichseiende Aussereinander, so ist die Zeit die actuelle Existenz der in sich grundlosen Leerheit des Werdens.

Als die Einheit von Raum und Zeit existirt aber das wirkliche, d. h. raumzeitliche, Sein nur durch ein Drittes, die Bewegung, welche in Raum und Zeit doch zugleich über beide hinausgeht und das gegenseitige Aufeinanderbezogensein und Ineinandersein beider in Einem, sich selbst gleichbleibenden Dritten darstellt. Insofern sind Raum und Zeit, als in der Bewegung mit einander verbunden, blosse Wesensbestimmungen oder Daseinsformen der Bewegung, und sofern diese

wesentlich als sich selbstbewegend gedacht werden muss, wie sie schon von Aristoteles gefasst wird, sind Raum und Zeit die ersten und einfachsten Manifestationen des Willens.

Die Bewegung als auf sich selbst gerichtetes Streben ist die gemeinsame Grundlage oder das Prius für Raum und Zeit, welche sich erst aus der Bewegung als besondere unterschiedene Bestimmungen derselben ausscheiden, indem wir die eine und ursprüngliche Bewegung nach zwei verschiedenen Seiten anschauen, als blosses Ausser- und Nebeneinander im Raume, als Nacheinander in der Zeit. Die unmittelbare äussere Erscheinung der Bewegung ist der Raum; das innere Maass der Bewegung ist die Zeit, die Bewegung geht immer im Raume und in der Zeit zugleich vor sich; sie ist das Maass des erscheinenden Raumes und der erscheinenden Zeit; beide erscheinen als Bewegung; in der Zeit bezieht sich der Raum mittelst der Bewegung auf sich selbst; im Raume bezieht sich die Zeit mittelst der Bewegung auf sich selbst; und wie die Bewegung die Einheit von Raum ist, so dass beide ohne die Bewegung nicht gedacht werden können, so ist der Raum nicht ohne die Zeit und die Zeit nicht ohne den Raum möglich.

Mit den Begriffen des Raums, der Zeit und der Bewegung als solchen beschäftigt sich die reine Mathematik.

Zunächst misst sie den Raum in seiner zeitlichen Bewegung, d. h. nach den Verhältnissen seiner Dimensionen, als den nothwendigen Beziehungen der Raumausdehnung, — in der Geometrie.

Sodann misst sie die Momente der Zeitdauer mit dem Begriffe der Zeiteinheit und gewinnt daraus die Vielheit der Einheit des Daseienden — in der Arithmetik, welche wiederum in der Zahl das Princip des geometrischen Beweises enthält.

Endlich misst sie die in Raum und Zeit sich darstellende Bewegung selbst nach ihren innern Gesetzen — in der reinen oder abstracten Mechanik oder der Phoronomie.

A. Der Raum.

§. 61.

Entstehung des Raums und seiner Dimensionen.

Die Ausdehnung als inhaltsloses und gleichgültiges Ausser- und Nebeneinander, wobei von der bestimmten Stofferfüllung

noch ganz abstrahirt wird, ist der Raum, als die nach allen Seiten und Richtungen hin sich selbst fliehende Bewegung und noch ganz unterschiedlose und gleichgültige Leerheit. Erst, indem die beziehungslose Gleichgültigkeit der im Raume möglichen Richtungen durch die Bewegung in der Zeit sich aufhebt, ergeben sich die bestimmten Unterschiede des Raumes als Abmessungen (Dimensionen) desselben, nämlich Länge, Breite und Höhe oder Tiefe, welche für sich selbst nur ganz inhaltslose Formen sind, in denen sich die Natur realisirt. Die Dimensionen des Raums sind also der durch die Bewegung in der Zeit gemessene und nach seinen möglichen Richtungen bestimmte Raum.

Die Begrenzung oder Selbstunterscheidung der Raumbewegung zieht sich im Punkte auf das Minimum der Ausdehnung zusammen oder die Ausdehnung wird allseitig von sich selbst sich abstossender Raum, räumlich gedachter Augenblick.

Die über sich selbst hinausstrebende Bewegung des Punktes dehnt sich zur Linie aus, in welcher die im Raume wirksame zeitliche Bewegung den Punkt von einer Grenze zur andern treibt und in dieser Fortbewegung den Raum in die Länge ausdehnt, deren Ausdehnung etwa die Linie beschreibt.

Ist die Richtung der Linie die in jeder Bewegung des Punktes sich selbst gleichbleibende Richtung in's Unendliche, so entsteht die gerade Linie; enthält dagegen die sich in jedem Punkt ändernde Richtung eben damit die Möglichkeit der Rückkehr in sich selber, so entsteht die krumme Linie oder Curve.

Das Verhältniss zweier in einer und derselben Ebene sich bewegender Linien kann ein dreifaches sein. Bewegen sie sich jede in ihrer Richtung so, dass sie in stets gleicher Entfernung von einander bleiben und in's Unendliche niemals zusammentreffen, so sind sie parallel.

Bewegen sie sich in ihrer beiderseitigen Richtung so, dass sie auf der einen Seite immer näher zusammen und auf der andern immer weiter auseinander gehen, so sind sie dort convergirend, hier divergirend, von welchen beiden Richtungen natürlich jede stets ihr Gegentheil in sich schliesst.

Haben sich zwei convergirende Linien in einem bestimmten Punkte berührt und setzen über diesen hinaus ihre Richtung als Divergenz fort, so schneiden oder durchkreuzen sie sich in diesem Punkte und heissen Schnittlinien. Kommt

es nicht zum Schneiden, weil die Entfernung zweier convergirender Linien von einander in's Unendliche eine unendliche bleibt, so sind es asymptotische Linien.

Die sich aus sich herausbewegende und nicht bloss in der Richtung der Länge, sondern auch in der Richtung der Breite fortsetzende Linie erweitert sich zur Ebene oder Fläche, in welcher sich die Grenzpunkte der Linie in fortgesetzter Bewegung zu vereinigen streben. Vollzieht sich die Bewegung der Linie in die Länge und Breite in gerader Richtung, so entsteht die gerade Fläche; geschieht die Bewegung der Linie in krummer Richtung, so entsteht die Krummfläche, bei welcher jedoch die Möglichkeit bleibt, dass wenigstens nach einer gewissen Richtung hin die Bewegung eine gerade ist.

§. 62.

Die Raumfigurationen.

Aus der Bewegung des Punktes, der Linie und der Fläche, als den Gestaltungselementen des Raumes, entwickeln sich alle wirkliche Gestaltungen desselben oder die Raumfigurationen des Winkels, der Figur und des Körpers.

Treffen in einer Ebene zwei convergirende Linien in einem Punkte zusammen, so entsteht der ebene Winkel; bewegt sich der eine Schenkel des Winkels noch über den Scheidungspunkt der Linien, d. h. über die Spitze oder den Scheitel des Winkels hinaus, so bildet der dadurch entstehende zweite Winkel den Nebenwinkel des ersten. Bewegen sich beide Schenkel des Winkels über die Spitze hinaus, oder schneiden sich zwei Linien in einer Ebene, so entstehen um ihrem Schneidepunkt vier Winkel mit gemeinsamem Scheitel, von welchen je die beiden, deren Schenkel in wechselseitig entgegengesetzter Richtung sich bewegen, Scheitel- oder Verticalwinkel heissen.

Werden zwei parallele Linien von einer dritten geraden Linie in einer Ebene durchschnitten, so entstehen wiederum vier Winkel, von welchen die kreuzweise gegenüberstehenden innern Winkel Wechselwinkel, jeder der äussern aber mit dem ihm entsprechenden, an derselben Seite der Scheidungslinie gegenüberliegenden innern Winkel correspondirende Winkel heissen.

Die Unterschiede der Grösse des Winkels werden bedingt durch die Lage der Schenkel oder das Mehr oder Weniger ihrer Neigung. Ist diese der Art, dass beide Nebenwinkel einander gleich sind, so heissen beide rechte Winkel und die sie bildenden Linien senkrechte Linien, je nachdem die eine oder andere als Grundlage genommen wird. Ist die Neigung der Schenkel zweier Nebenwinkel der Art, dass der eine Winkel grösser, der andere kleiner als der rechte Winkel ist, so heissen beide schiefe und der grössere ein stumpfer, der kleinere ein spitzer Winkel, welche beide am rechten Norm und Maass des verschiedenen Grades ihrer Neigung haben.

Bleibt beim Winkel die Begrenzung der zwischen beiden Schenkeln liegenden Ebene noch in's Unbestimmte offen, so entsteht durch allseitige Begrenzung der Ebene die Figur, welche je nach der Richtung der sie einschliessenden oder begrenzenden Seiten entweder eine geradlinigte oder krummlinigte oder gemischte sein kann.

Die geradlinigte Figur ist entweder Dreieck oder Viereck oder Vieleck.

Nach den Seiten bestimmt ist das Dreieck entweder gleichseitig oder gleichschenklig oder ungleichseitig; nach den Winkeln bestimmt entweder rechtwinklig oder stumpfwinklig oder spitzwinklig. Das Verhältniss der Seiten zum Winkel ist diess, dass gleichen Seiten gleiche Winkel und umgekehrt gegenüber liegen.

Durch Verdoppelung des Dreiecks entsteht das Viereck, und zwar aus der Verdoppelung eines gleichschenklig-rechtwinkligen Dreiecks nach der dem rechten Winkel gegenüberstehenden Seite hin das Quadrat; aus der Verdoppelung des ungleichschenkligen rechtwinkligen Dreiecks das Parallelogramm; aus der Verdoppelung des gleichschenkligen spitz- oder stumpfwinkligen Dreiecks der Rhombus; aus der Verdoppelung des ungleichschenkligen spitz- oder stumpfwinkligen Dreiecks der Rhomboid; während dagegen im Trapez zwei Winkel spitz und zwei stumpf und nur zwei Seiten parallel sind.

Aus der Auflösung der dreieckigen Figur entsteht das Vieleck oder Polygon, welches aus dem Aggregat von Dreiecken in unbestimmter Vielheit hervorgeht, indem mit der Vervielfältigung der Seiten auch deren Unregelmässigkeit zu-

nimmt und die das Vieleck umschliessende gerade Linie ihrer Selbstzerstörung entgegenstrebt.

Bewegt sich eine krumme Linie oder Curve in ihren Ausgangspunkt zurück, so entsteht durch die Umschliessung der Ebene eine krummlinigte Figur. Setzt die krumme Linie ihre Grenze in einem auf allen Punkten derselben gleich weiten Abstand vom Mittelpunkt, oder bewegt sich eine gerade Linie in einer Ebene um ihren einen Endpunkt: so heisst die dadurch entstehende gleichmässig von einer Curve begrenzte Fläche ein Kreis. Bewegt sich die begrenzende Curve in einer ungleichen Entfernung vom Mittelpunkt, so dass zwei ungleiche Durchmesser entstehen, so ist die Figur eine Ellipse; bewegt sich die begrenzende krumme Linie ungleichmässig und unharmonisch in ihren Ausgangspunkt zurück, so entsteht die irreguläre Curvenfläche, deren mögliche Gestaltungen unendlich viele sein können.

§. 63.

Der mathematische Körper.

Wird der Raum nach allen Richtungen hin entweder von mehreren geraden Flächen oder von einer geraden und einer krummen Fläche oder von einer oder mehreren krummen Flächen eingeschlossen, so entsteht der mathematische (d. h. noch nicht materiell erfüllte) Körper. Die besondere Gestalt der Fläche, sei es als gerade oder als krumme oder als Vereinigung beider, beschreibt nämlich durch ihre Bewegung den Körper, in welchem alle bisherige Gestaltungselemente und Figurationen des Raumes als Momente aufgehoben sind. Indem sich der Punkt als Mittelpunkt der Fläche mit dieser nach der unerfüllten, der Fläche entgegengesetzten Peripherie der Grenze bewegt, erzeugt er die Tiefe, durch welche der Raum nach allen Seiten ideell erfüllt wird.

Treffen zwei in einer Ebene liegende gerade Linien mit einer oder mehreren nicht in einer Ebene liegenden Linien in einem Punkte zusammen, so entsteht ein körperlicher Winkel oder eine Ecke, die aus eben so vielen ebenen Winkeln besteht, als sich gerade Linien, deren wenigstens drei erfordert werden, zur Bildung des körperlichen Winkels vereinigen.

Schliessen lauter gleiche und regelmässige Drei- oder Vierecke einen von geraden Flächen eingeschlossenen Körper ein, so heisst er ein regelmässiger, und zwar als triangulärer Körper entweder Tetraeder oder Oktaeder oder Dodekaeder, als quadratischer Körper entweder Hexaeder (Würfel, Cubus) oder Ikosaeder. Die Möglichkeit der unregelmässigen Körper ist unendlich vielfach.

Besteht die Grundfläche eines Gradflächners aus einem Drei- oder Vier- oder Vieleck, dessen Seiten sich in der Art über die Grundfläche erheben, dass sämmtliche Seiten in einem Punkte als der Spitze zusammenlaufen und in dieser einen körperlichen Winkel bilden, so entsteht die Pyramide.

Bewegt sich eine drei- oder vier- oder vieleckige Grundfläche in der durch ihre Grenzpunkte angedeuteten Richtung über sich hinaus, so dass die dadurch beschriebenen mit einander parallel laufenden Seitenflächen lauter Parallelogramme bilden und die obere Grundfläche mit der untern ebenfalls parallel läuft, so entsteht das Prisma, welches entweder ein gerades oder ein schiefes ist, je nachdem die Seitenflächen zu den beiden Grundflächen senkrecht oder schief geneigt sind.

Bewegt sich eine viereckige Grundfläche in der durch ihre Grenzlinien angedeuteten Richtung parallel über sich hinaus, so dass die dadurch beschriebenen mit einander parallel laufenden Seitenflächen ebenso wie die obere Grundfläche sämmtlich Vierecke bilden, so entsteht der Cubus oder das Würfelprisma, wenn Seiten- und Grundflächen lauter gleiche Quadrate sind, und das Parallelepipedum, wenn die Grund- und Seitenflächen Parallelogramme bilden. Auch Parallelepipedum und Cubus sind prismatische Körper, deren Höhe der Abstand der beiden Grundflächen von einander ist, während die vom Mittelpunkt der obern Grundfläche zu dem der untern gehende, entweder senkrecht oder schief geneigte gerade Linie ihre Achse ist.

Eine höhere, weiter entwickelte Form des mathematischen Körpers ist der Krummflächner, worin sich der Raum am allseitigsten in sich unterschieden hat. Bewegt sich der Kreis oder die Ellipse als Grundfläche in der Art über sich hinaus, dass von allen Punkten derselben aus die von der untern bis zur obern Grundfläche beschriebene Richtung durch gerade Linien bezeichnet wird, die in unendlich verschwindender gleichmässiger Nähe mit einander parallel laufen; oder (was

dasselbe ist) bewegt sich ein rechtwinkliges Parallelogramm um seine eine Seite als Achse, so dass es in dieser Bewegung eine in sich zurückkehrende umschliessende Seitenfläche beschreibt, so entsteht der Cylinder oder die Walze, welcher je nach der senkrecht oder schief gegen die Grundfläche geneigten Achse ein gerader oder schiefer Cylinder heisst.

Der Entstehung der Pyramide unter den Gradflächnern analog ist unter den Krummflächnern der Kegel. Bewegen sich nämlich alle Punkte eines Kreises oder einer Ellipse in der Art über sich hinaus, dass die von jedem Punkte der Grundfläche ausgehenden geraden Linien in immer mehr sich verengernde, mit der Grundfläche parallel laufende Kreise sich zusammendrängen und zuletzt alle in einem einzigen Punkt als der Spitze zusammenlaufen, so entsteht der Kegel. Er heisst ein gerader, wenn die von der Spitze nach dem Mittelpunkt der Grundfläche gezogene Linie, die Achse, senkrecht auffällt; ein schiefer Kegel, wenn die Achse in einem spitzen oder stumpfen Winkel gegen die Grundfläche geneigt ist. Die durch die Achse des Kegels gelegte Ebene bildet ein Dreieck, dessen Seitenlinien die Seiten des Kegels heissen, welche beim geraden Kegel gleich, beim schiefen ungleich sind, obgleich auch beim schiefen Kegel eine gewisse Lage der durch die Achse gelegten Ebene möglich ist, wobei das den Durchschnitt bildende Dreieck gleichschenklig ist.

Bewegt sich ein Kreis um seinen Durchmesser in der Art, dass die dadurch umschriebene krumme Fläche in sich selbst zurückkehrt und jeder Punkt innerhalb der Umgrenzung des Raumes vom Mittelpunkt der sich um sich selbst drehenden Kreisfläche gleich weit entfernt ist: so entseht die Kugel, deren Oberfläche erst die wahrhaft allseitige Raumbegrenzung ist, so dass erst in der Kugelgestalt der Raum nach allen Seiten mit sich erfüllte und in die Tiefe geschlossene Ausdehnung ist, indem sich hier der Punkt eine allseitige Beziehung zum Umkreis der Grenze gibt.

Durch dieselbe Bewegung einer Ellipse um ihren grössern Durchmesser entsteht das Ellipsoid; bewegt sich eine halbe Ellipse um ihre Achse, so entsteht das Sphäroid.

B. Die Zeit und die Zahl.

§. 64.

Die Zeit und ihre Dimensionen.

Hat die Geometrie als erste Wissenschaft der reinen Mathematik den Raum zum Gegenstande, so geht sie sogleich in die Arithmetik oder Wissenschaft der Zahl über, ohne die sie sich wissenschaftlich nicht vollziehen kann. Der Begriff der Zahl kann nur aus dem der Zeit abgeleitet werden; die Zahl setzt die Bewegung der Zeit voraus, diese ist aber ebensowenig, wie der Raum, eine bloss subjective Vorstellung, sondern existirt objectiv.

Der Begriff der Zeit ist ohne die Anschauung des Raumes nicht möglich, sowie umgekehrt der Raum in seinen Dimensionen und Figurationen ohne die Zeit und Zahl sich nicht vollziehen kann. In der Zeit bezieht sich der Raum mittelst der Bewegung auf sich selbst; die Zeit ist nichts anders, als die Beziehung des Neben- und Aussereinander auf sich selbst als Nacheinander. Als in Raum und Zeit existirend, d. h. als raumzeitlich, ist das wirkliche Sein fortwährend bewegt, niemals bewegungslose Ruhe; es ist nur als werdend und wird nur als seiend, und alle Bewegung ist nur in der Zeit möglich, sowie hinwiederum die Bewegung allein das Maass der Zeit ist.

Als absolute Totalität gedacht und als unendliche Continuität ohne Anfang und Ende ist die Zeit die noch ganz allgemeine, bestimmungs- und unterschiedslose Ewigkeit. Im Gegensatze zu ihrer rastlosen Bewegung in's Unendliche ist das Beharren des Bleibenden in ihr die Dauer, welche sich als relatives Aufheben der Zeitbewegung darstellt.

Dem Raumpunkte analog zieht sich im Zeitpunkte die Selbstunterscheidung oder Selbstbegrenzung der Zeitbewegung auf ihr Minimum zusammen, und so ist der Moment der zeitlich gedachte Raumpunkt und die Zeit nur flüchtig bestehender Moment wirklich, welcher sich in der rastlosen Unruhe des Werdens zum Vorher und Nachher aufhebt, indem fortwährend der werdende Moment zum gewesenen wird und die Bewegung des Werdens selbst zu einem andern Momente übergeht, welcher als noch nicht gewordener das nur erst mögliche, aber rastlos zur Verwirklichung umschlagende Werden des Moments ist.

So bringt die Bewegung des Werdens, als die Raumausdehnung im Elemente des Nacheinander, die Zeitunterschiede oder Zeitdimensionen hervor, indem sie die durch das Jetzt gemessene Zeit in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterscheidet. Auch der Zeitpunkt oder das Jetzt kann nur als Bewegung gedacht werden; denn das Jetzt ist nichts anders als die Beziehung des Zeitpunktes zu einem Vorher und Nachher, und die Gegenwart nichts anders, als der rastlose Uebergang des Früheren in das Nachher als fixirt oder als Dauer gedacht, also die auf die kürzeste Dauer reducirte Zeitbewegung.

Eine eigentliche Wissenschaft der Zeitbewegung oder Chronometrie, in einem analogen Sinne mit der die Gestaltungselemente und Figurationen des Raums entwickelnden Geometrie, gibt es nicht: an ihre Stelle tritt die Arithmetik, welche den aus der Anschauung der Zeit sich ergebenden Begriff der Zahl zu ihrem Inhalt hat.

§. 65.

Die Zahl und ihre Unterschiede.

Die Anschauung der Zahl, auf welcher die Arithmetik beruht, ist allein in der Zeit und durch Vermittelung der Zeitbewegung, freilich unter Voraussetzung des Raumes, möglich. Die Einheit der in der Dauer verlaufenden Zeitmomente ist eben die Zahl, durch deren Begriff die Zeitmomente gemessen werden.

Alles räumlich-zeitlich Existirende ist als Einzelnes, als einheitliches Wesen, als Eins, und die Einheit des in den Grenzen des Raums und der Zeit sich bewegenden Wirklichen ist der mathematische Begriff der Zahl. Als räumlich-zeitliches, begrenztes ist das Eins untheilbar oder Atom, setzt aber neben sich eine Vielheit von Einheiten in unbestimmter Unendlichkeit voraus. Sich auf sich selbst beziehend, ist das Eins gegen jedes andere Eins ausschliessend und wird von jedem Eins ausgeschlossen. Diese Gegenseitigkeit des Sichausschliessens verkehrt sich damit in ihr Gegentheil und wird zur gegenseitigen Beziehung des Eins auf das Eins.

Diese Doppelbewegung in dem Verhältniss des Eins zum Eins schliesst somit als ihre wesentlichen Momente einerseits

das Auseinandergehen oder die Zerstreuung der Vielen, andrerseits das Zusammengehen oder die Ansammlung der vielen Eins zur Reihe oder Summe in sich. Und es ist diese den Begriff des Eins constituirende Doppelbewegung die erste Analogie der auf der Stufe der mechanischen Natur in höherer Form auftretenden Bewegung der Attraction und Repulsion.

Alles Zählen ist nur ein im Nacheinander, also in der Zeit, sich vollziehendes wiederholtes Setzen des Eins, und nur zur Andeutung des Wieoft dieses wiederholten Setzens der Einheit bezeichnen wir jedes mit einem besondern Worte, dem Zahlworte. Auf das Zählen sind alle andern Operationen der Arithmetik zurückzuführen, so dass der ganze Inhalt der Arithmetik nur eine Methode zur Abkürzung des Zählens ist, wobei die Thätigkeit der Abstraction so weit geht, dass nicht nur Zahlen, sondern auch unbestimmte Grössen und ganze Zahlenverhältnisse nur angedeutet, nicht wirklich vollzogen werden, indem man sie durch Buchstaben bezeichnet.

Auf der nothwendigen, gesetzmässigen Bewegung dieser Operationen des Zählens beruht die Folgerichtigkeit der reinen Mathematik, in welcher die mathematische Formel den Werth hat, dass sie ganze Reihen räumlicher und zeitlicher Verhältnisse in sich begreift und auf wenige Acte der Combination zurückführt.

Indem alles Zählen entweder durch Hinzufügen, oder durch Hinwegthun einer Zahlengrösse von einer gegebnen Zahleinheit, oder endlich durch Ermittelung der Verhältnisse zwischen gegebnen Zahleinheiten sich vollzieht, reduciren sich die drei möglichen specifischen Unterschiede in der Arithmetik auf Addition, Subtraction und Gleichung.

Wird eine gegebne Zahleinheit selbst wieder als ein aus Theilen zusammengesetztes betrachtet und in solchen Theilen, deren Maass eben die Einheit ist, eine bestimmte Zahlgrösse ausgedrückt, so entsteht der Bruch, bei welchem dieselbe Weise des Rechnens, wie bei ganzen Zahlen stattfindet.

Die Zahlen lassen sich aber nicht bloss durch fortgesetztes Hinzufügen oder Hinwegthun, sondern auch durch fortgesetztes Vervielfachen oder Theilen der Einheit mit einer und derselben Zahl erzeugen. Eine auf diesem Wege erzeugte Zahl heisst eine Potenz, und die Zahl, mit welcher die Einheit vervielfacht oder getheilt werden muss, heisst die Wurzel,

die Zahl dagegen, welche anzeigt, wie vielmal das Vervielfachen oder Theilen geschehen soll, um die Potenz zu erzeugen, heisst der Exponent der Potenz. Je nachdem eine Potenz durch einmaliges oder zweimaliges oder dreimaliges und so fortgesetztes Vervielfachen oder Theilen der Einheit mit der Wurzel entsteht, heisst sie Potenz vom positiv (+) oder negativ (—) ersten, zweiten, dritten Grad u. s. w. Die Potenzen vom zweiten Grade heissen Quadrate und ihre Wurzeln Quadratwurzeln, die vom dritten Grade heissen Würfel oder Cubi und ihre Wurzeln Cubikwurzeln, die vom vierten Grade Biquadrate und ihre Wurzeln Biquadratwurzeln.

Die Exponenten von Potenzen werden Logarithmen genannt, wenn ihre Potenzen alle aus einerlei Wurzel oder Grundzahl entstanden sind. Durch den Gebrauch der Logarithmen werden die grossen beschwerlichen Zahlenrechnungen erleichtert und abgekürzt.

§. 66.

Die Zahlenverhältnisse.

Die Beziehung, in welcher zwei Zahlen zu einander gedacht werden sollen, gibt ein Verhältniss derselben, welches sich entweder darauf reducirt, dass eine Zahl aus der andern durch Hinzukommen oder Abgehen einer gewissen Anzahl von Einheiten oder Theilen entsteht — arithmetisches Verhältniss; oder darauf, dass eine Zahl als Vielfaches einer andern oder als ein Theil sich darstellt — geometrisches Verhältniss. Zwei gleiche arithmetische oder geometrische Verhältnisse bilden eine arithmetische oder geometrische Proportion. Eine Reihe von Zahlen, von denen je zwei aufeinanderfolgende in gleichem Verhältniss zu einander stehen, bilden eine Progression, welche wiederum eine arithmetische oder eine geometrische heisst, je nachdem das die verschiedenen Glieder der Reihe verknüpfende Verhältniss ein arithmetisches oder ein geometrisches ist. Werden die folgenden Glieder immer grösser, als das erste, so ist die Progression eine steigende oder wachsende; werden sie immer kleiner, so ist sie eine fallende oder abnehmende Progression.

Werden zur Bestimmung des Verhältnisses verschiedener Grössen gewisse Verbindungen derselben angegeben, deren

Werthe einander gleich sind, so entsteht die Gleichung, die aus zwei Gliedern besteht, deren jedes wiederum aus mehreren Theilen bestehen kann. Da die verschiedenen Grössen einer Gleichung einander gegenseitig bestimmen, so kann jede nach ihrem Werthe aus den übrigen gefunden werden. Den Werth der unbekannten Grösse aus einer Gleichung zu bestimmen, d. h. in lauter bekannten Grössen auszudrücken und dadurch die Gleichung aufzulösen, ist die Aufgabe der Algebra, wobei die Gleichung vom ersten, zweiten oder dritten Grade (einfache, quadratische oder cubische Gleichung) sein kann, je nachdem die gesuchte unbekannte Grösse in der ersten oder zweiten oder dritten Potenz vorkommt. Ihre Haupterfolge zieht die Algebra durch die Einführung der Buchstaben, als allgemeiner Zeichen und unbestimmter Möglichkeiten eines bestimmten Zahlenwerthes, indem man mit Buchstaben wie mit Zahlen rechnet.

Von grösster Wichtigkeit ist die Anschauung des Unendlichen, durch dessen Einführung in die Mathematik glänzende Resultate herbeigeführt worden sind. Die höhere Analysis hat das mathematisch Unendliche zu ihrem Gegenstand, d. h. solche Grössen, die nicht mehr die Bedeutung von endlichen oder vollkommen für sich bestimmten Grössen haben, sondern verschwindende Grössen sind, die nicht mehr Quanta und nicht Verhältnisse bestimmter Theile, sondern die Grenze des Verhältnisses sind, also nur in ihrem letzten Verhältniss oder an ihrer Grenze ihren Werth haben.

Die Differentialrechnung geht darauf aus, für eine bestimmte Formel den Ausdruck des letzten Verhältnisses ihrer veränderlichen endlichen Grössen, die kleinste Differenz oder das Differential zu finden; während umgekehrt die Integralrechnung darauf ausgeht, aus den Differentialen oder den Formeln für letzte Verhältnisse wiederum den ersten endlichen Grössenausdruck zu finden, das Differential wieder zu integriren.

C. Die Bewegung und ihr Maass.

§. 67.

Der Ort.

Das Uebergehen des Raumes in die Zeit und der Zeit in den Raum ist vermittelt durch die Bewegung, welche

ihrem Wesen nach nichts anders ist, als das wechselseitige Sichentlassen des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum oder die durch den Raum sich vermittelnde Zeit und der durch die Zeit sich in sich unterscheidende Raum, somit die Einheit von Zeit und Raum oder dasjenige Element, worin beide erst wahrhafte Wirklichkeit haben.

Diese Einheit von Raum und Zeit, als existirend, ist der Ort, welcher durch die gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raums entsteht. Der Raumpunkt, wie er zugleich als Punkt der Dauer oder als Zeitpunkt erscheint, ist das Hier als Jetzt oder das räumliche Jetzt. Als Hier existirt ein bestimmter Punkt nur in dieser bestimmten Zeit, und das Jetzt existirt als dieser Moment nur in diesem bestimmten Raum, aber so, dass dieses Hier im Raume überall, in der Zeit immer sein kann.

Indem der Ort auf einen andern hinweist und dieser wieder auf einen andern und sofort in's Unendliche, so dass der Unterschied immer wieder sich selbst aufhebt, existirt der Ort nur als die in der Zeit vor sich gehende Veränderung der Lage eines Punktes im Raume, somit als Bewegung, und ist somit der Ort nur scheinbar ruhig. Die Veränderung des Orts ist nichts anders als die durch den Raum gemessene Bewegung in der Zeit, das in sich selbst sich unterscheidende zeitlich-räumliche Werden. Die Hemmung der Bewegung ist die Grenze, und die erreichte Grenze das Ziel, bei welchem aber die rastlose Unruhe der Bewegung nicht stehen bleibt, indem jedes Ziel oder jede erreichte Grenze wieder der Anfang eines neuen Strebens ist und sofort in's Unendliche, so dass die Reihenfolge der Veränderung immer durch vorhergehende Zustände bedingt und bestimmt ist.

§. 68.

Die Richtung der Bewegung.

Die Bewegung unterscheidet sich in sich selbst nach ihrer Richtung. Sie ist drehende Bewegung des Raumpunktes, wenn der sich bewegende Punkt seinen Ort nicht verändert. Als fortschreitende ist die Bewegung entweder geradlinigte oder krummlinigte, beidemal nicht in sich zurückkehrende, während dagegen die in sich zurückkehrende

Bewegung entweder circulirende (Kreisbewegung) oder oscillirende (schwankende) oder endlich tremulirende (bebende, zitternde) Bewegung ist.

Sofern die Bewegung aus zweien oder mehreren gegebenen Bewegungen vereinigt ist oder zwei verschiedene gleichmögliche Bewegungen eines Punktes zusammen enthält, entsteht die zusammengesetzte Bewegung, welche entweder in einer und derselben Linie, sei es in einerlei oder in entgegengesetzter Richtung, oder in verschiedenen Linien zugleich, als einen Winkel einschliessende Bewegung vor sich gehen kann.

Die Grösse der Bewegung stellt sich, mag sie nun gerad- oder krummlinigte sein, als Längenrichtung oder Abwickelung einer geraden Linie dar und findet das Maass ihrer Richtung durch den Kreis.

Indem die Bewegung als reines in sich selbst gleiches Streben zu sich selbst in Raum und Zeit sich vollzieht und im Raume durch die Zeit, in der Zeit durch den Raum bestimmt und gemessen wird, ist sie das Princip und die Möglichkeit der Vielheit, die nothwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, indem durch die Bewegung über jede bestimmte Raumgrösse als beschränkte zu einer andern ebenso beschränkten, und von jedem bestimmten Zeitpunkte als begrenztem zu einem andern ebenfalls begrenzten immerfort in's Unendliche hinausgegangen wird.

§. 69.

Die Geschwindigkeit der Bewegung.

Die innerlich nöthigende Macht zum fortschreitenden Wechsel der Bewegung ist der ihr inwohnende Trieb, das keines Grundes bedürfende unendliche Streben oder die absolute Macht des Willens. Das Product des bestimmten Verhältnisses, in welchem Raum und Zeit in ihrer durch die Bewegung vermittelten gegenseitigen Durchdringung zu einander stehen, ist die Geschwindigkeit, die sich somit als der bestimmte Grad der Intensität der Bewegung darstellt.

Die Geschwindigkeit ist in Ansehung des Raumes oder nach dem Raume gemessen, eine andere, als in Ansehung der Zeit. Die gleichförmige Geschwindigkeit entsteht, wenn der sich bewegende Punkt in jedem fortschreitenden Moment eine gleich grosse Strecke Raum zurücklegt; im entgegenge-

setzten Falle ist die Geschwindigkeit eine ungleichförmige. In Ansehung der Zeit oder nach der Zeit gemessen, ist die Geschwindigkeit eine beschleunigende, wenn der sich bewegende Punkt in einem bestimmten Moment eine grössere Strecke Raum durchschreitet, als in einem andern; im umgekehrten Falle ist sie eine verzögernde Geschwindigkeit, welche beide Bestimmungen den relativen Unterschied der Schnelligkeit und der Langsamkeit ausmachen.

Das Grundgesetz der Bewegung rücksichtlich ihrer Geschwindigkeit ist, dass bei gleichen Zeiten sich die Geschwindigkeit wie die Räume und bei gleichen Räumen umgekehrt wie die Zeiten verhält.

Die reine Wissenschaft der Bewegung oder Mathematik der Bewegung, in welcher die Bewegung bloss ihrer formellen, quantitativen Seite nach, bloss in Ansehung des Raumes und der Zeit im Allgemeinen, ohne Beziehung auf die innere Beschaffenheit der bewegten Masse selbst betrachtet wird, ist die Phoronomie. Die allgemeinen Gesetze der Bewegung werden in der Mechanik auf die Verhältnisse der realen Natur selbst angewandt.

II. Der Wille in der Natur als Schwere oder die Mechanik.

§. 70.

Uebergang.

Hatte die Philosophie der Mathematik den blossen Formalmechanismus des realen Seins zum Gegenstande, so ist dieses selbst weiterhin als durchgängige Erfüllung des Raumes, als intensiv wirkendes ausgedehntes Sein, welches in der Vielheit einzelner erscheinender Massen seine reale Existenz hat, in der endlichen Mechanik zu betrachten. Hier kommen die Verhältnisse des Raumes, der Zeit und der Bewegung nicht mehr an sich, als blosse formelle Beziehungen, sondern mit Daseiendem erfüllt, in Betracht.

Zwar haben der Raum und die Zeit ebensogut wirkliche Existenz wie die Bewegung, aber doch sind in ihnen immer nur erst die blossen Beziehungsverhältnisse der Ausdehnung als solcher, abgesehen von dem dieselben erfüllenden ausge-

dehnten Sein selbst, bloss die einseitig formellen Wesensbestimmungen des ursprünglich Wirklichen, noch nicht die realen oder qualitativen Bestimmungen der Einen und reinen Natur oder des ersten Existirenden betrachtet.

Raum und Zeit sind die Bedingungen, unter denen die Bewegung wirklich ist. Raum, Zeit und Bewegung sind das eigentliche Grundgerüst der erscheinenden Wirklichkeit und der Grundtypus der Entwickelung alles dessen, was diese Formen füllt, und alle folgenden Erscheinungsformen des Wirklichen sind nur höhere, inhaltsvollere, intensivere Potenzen jener früheren.

Die Trägerin der Bewegung und der Inhalt der Formen des Raums und der Zeit ist die Materie, die eigentliche mater rerum, die wirkliche Vereinigung und Durchdringung von Raum, Zeit und Bewegung, deren Sein zugleich ihre Wirksamkeit ist. Die der Materie innewohnende Kraft ist das eigentlich Reale in der Bewegung, ihr letzter Grund. Im Begriffe dieser der Materie innewohnenden Macht des Willens, als der Seele des Seienden, sind zwei Momente vereinigt, deren ergänzende Wechselbeziehung die nächste Stufe der Manifestation des Willens in der Natur ist. Diese beiden Seiten sind Thun und Leiden, thätiges und leidendes Verhalten, Streben und aufgehobnes Streben. Das leidende Verhalten ist nur das aufgehobne thätige Princip; in beiden besteht die Wirksamkeit des Willens in der Materie, und aus ihrem Kampf und ihrer Wechselwirkung entsteht die Bewegung auf der Stufe der mechanischen Natur.

Die endliche Mechanik hat zunächst die unmittelbare Raumerfüllung oder die Materie als Aether und Atom, sodann die Schwere und ihre besondern Bestimmungen und endlich die Verhältnisse von Stoss und Fall zu betrachten.

§. 71.

Die Materie als Aether und Atom.

Ist die Räumlichkeit, als das durch die Bewegung in der Zeit gemessene Auseinander der Ausdehnung, die reale Möglichkeit des wirklich existirenden Vielen, so kann das ausgedehnte Sein selbst nur als durchgängige Erfüllung des Raumes, als Materie, gedacht werden, in deren Begriffe das blosse

Aussereinander des Räumlichen und das intensiv wirkende ausgedehnte Sein Eins sind. Somit ist die Materie, als die durchgängige Stofferfüllung des Raumes, die erst der wirkliche Raum ist, das im ausgedehnten Sein zugleich wesentlich Wirkende, also das eigentlich dynamische Sein im Unterschiede von dem blossen Aussereinander der Ausdehnung.

In ihrer unmittelbaren Erscheinung ist die Materie der durch den unendlichen Raum des Universums ausgebreitete und in sich selbst sich bewegende Aether oder das die unendliche Vielheit aller besondern Gestaltungen dem Keime nach in sich tragende Weltgas, aus welchem alle besondere materielle Existenzen durch einen langen Vermittelungsprocess nothwendig hervorgehen, indem dasselbe die allgemeine, noch gestaltlose, aber gestaltungsfähige und gestaltungskräftige Stofferfüllung des unendlichen Raumes ist und als solches nicht mit der Atmosphäre unserer Erde zu verwechseln ist.

Der Aether durchdringt nicht Alles, sondern er ist Alles, er ist die Substanz und das Sein aller Dinge; er ist das Bewegliche im Raum nur insofern, als er zugleich in sich selbst und ursprünglich bewegende Kraft ist, so dass die Materie den Raum nicht durch ihr blosses Sein äusserlich erfüllt, sondern nothwendig zugleich innerlich als bewegende Kraft, als Ursache aller Bewegung im ausgedehnten Sein. Als die concrete, stofferfüllende Einheit von Raum, Zeit und Bewegung ist die in sich thätige Materie in Einem zugleich alle Wirklichkeit und Wirksamkeit; nur als strebend und wirkend ist sie Sein und Werden und ihrem Wesen nach durch und durch Causalität. Indem bei der Materie Wesen und Wirksamkeit zusammenfallen, ist sie als daseiende Ursächlichkeit die Erscheinung und Manifestation der in Zeit und Raum sich bewegenden und wirkenden ewigen Urkraft der Welt, d. h. des als Streben und Leiden sich unterscheidenden und aus diesem Gegensatze stets wieder in's Gleichgewicht bringenden Willens.

Das einfachste Minimum oder kleinste Theilchen materieller Existenz oder der materielle, stofferfüllte Punkt ist das Atom, welches freilich nicht als einfache Einzelsubstanz zu denken ist, aus welcher alle besondern materiellen Existenzen und der Aether selbst erst zusammengesetzt wären. Vielmehr hat das Atom, wie der Raum- und Zeitpunkt, nur als Anfang der Bewegung, nur als ein im unendlichen Werden der Natur

selber Entstehendes und Vergehendes, als ein fortwährend sich selbst Aufhebendes, Realität.

Indem die fortwährend in sich gespannte und gährende Materie, der in beständiger Rotirung oder ursprünglicher Achsendrehung sich bewegende Aether sich ballt und verdichtet, entsteht eine grössere oder kleinere dauernde materielle Einzelexistenz, die Masse oder der Körper. Jeder Körper ist ein besonderes, bestimmtes, begrenztes Dasein der Materie; erst sobald der rotirende Aether sich in sich selbst zu besondern Mittelpunkten individualisirt, tritt er als Masse auf, um deren Mittelpunkt, als den Schwerpunkt, die Massentheile des Körpers gleichmässig vertheilt sind.

§. 72.

Die Schwere und ihre besondern Bestimmungen.

Als Aether ist die Materie noch nicht schwer, weil noch ohne Mittelpunkt; erst der zu einer bestimmten materiellen Masse concentrirte Aether ist schwer.

Die Schwere ist die erste bestimmte Form des materiellen dynamischen Seins oder die erste Manifestation des Willens auf der Stufe der mechanischen Natur, die an die Materie gebundene Bewegung. Die zum Wesen der Materie gehörende bewegende Kraft äussert sich als Gegensatz und Einheit der treibenden und zurücktreibenden, aus sich und in sich gehenden, strebenden und entgegenstrebenden Kraft, der Attraction und Repulsion, Anziehung und Abstossung. Beide sind im Wesen nur Aeusserungen einer und derselben Kraft, die nur in diesen entgegengesetzten Bewegungen thätig und wirksam ist.

Als reine Attraction ist die Schwere der Gegensatz gegen das Aussereinander überhaupt und somit Streben nach einem bestimmten Mittelpunkte, das in der Materie als dem ursprünglich wirklichen Sein erwachende Streben, das bloss räumliche Aussereinandersein aufzuheben und sich im Gegensatz gegen das bloss räumliche Aussereinander als Centrum, d. h. als innerlich bestimmtes Sein, zu setzen.

Als Attraction trägt aber die Schwere zugleich in sich selbst die Nothwendigkeit des räumlichen Aussereinander, der reinen Ausbreitung oder Repulsion, d. h. den Gegensatz

gegen ein bestimmtes Centrum, also das Streben nach einer Vielheit von Mittelpunkten in sich, in deren unendlicher Beziehung auf einander sich die Schwerkraft ebenso sehr, wie in der Rückbeziehung auf den für sich seienden Mittelpunkt bethätigt.

Die vielen daseienden Existenzen, in welche sich die im Raum existirende Materie oder der in sich rotirende Aether unterscheidend bestimmt, streben durch Attraction eins zu sein; ebenso aber stösst jedes Eins die andern wieder von sich und strebt sich ihnen gegenüber selbständig zu erhalten, und dieses doppelte Streben als stets sich ausgleichendes Sichsuchen und Sichfliehen ist eben der Wille als dynamische Kraft, als Massenanziehung oder Schwere, welche nicht durch die Grösse der Masse, sondern durch das innere Wesen der Körper constituirt wird. Während die Repulsion für sich allein den Körper in's Unendliche zerstreuen und auflösen, die Attraction für sich allein ihn in Einen materiellen Punkt, das Atom, zusammenziehen würde, stellen beide in ihrer Vereinigung den materiellen Körper innerhalb der Grenzen seiner Selbsterhaltung dar, welche das Resultat dieses Kampfes zweier einander entgegengesetzten Strebungen der Einen und derselben ewigen Urkraft der Welt ist.

§. 73.

Die mechanischen Verhältnisse der Schwere.

Indem die Materie als bestimmtes Dasein in der Masse auftritt, welche ebensowohl gegen andere Massen ihr besonderes Maass der Ausdehnung, d. h. ihren bestimmten Umfang oder ihr Volumen hat, als auch in sich selbst auf eigenthümliche Weise bestimmt ist, d. h. ihre specifische Schwere oder ihr Gewicht hat, welches die Dichte seiner Masse misst, ist die als ein solches quantitativ und qualitativ bestimmtes materielles Quantum existirende Materie oder der materielle (vom bloss mathematischen Körper durch seine Stofferfüllung unterschiedene) Körper gleichwohl nicht absolut träg und bewegungslos, so dass er nur von aussen her durch den Stoss bewegt werden könnte; sondern das scheinbare Ruhen des Körpers is nur das Gleichgewicht der im Körper wirkenden entgegengesetzten Bestimmungen der Schwere.

Der Stoss, als die mitgetheilte Bewegung, die ein Körper von einem andern bekommt, ist in seinem letzten Grunde doch nur die Kraft seiner eignen Bewegung selbst, welche die von aussen mitgetheilte Bewegung aufnimmt und nach Maassgabe seines Massenumfangs und seiner specifischen Beschaffenheit fortsetzt, so dass Spinoza mit Recht sagen konnte: der durch den Stoss in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewusstsein hätte, würde meinen, aus eignem Willen zu fliegen.

Weil der gestossene Körper durch den stossenden Gewalt leidet, leistet er demselben nach Möglichkeit Widerstand, d. h. er strebt, die durch den Stoss bewirkte Störung aufzuheben, und diese Gegenwirkung, welche ein Körper auf den ihm als Hinderniss entgegenstehenden stossenden Körper ausübt, ist der Druck.

Es ist unmöglich, dass eine als Masse gegen die allgemeine Stofferfüllung oder den Aether in sich bestimmte und umgrenzte, also individualisirte Materie, d. h. ein Körper, zugleich den Ort eines andern ebenfalls in sich abgeschlossenen Körpers einnimmt; und nur diess ist der Sinn der Undurchdringlichkeit, da die Materie als solche allerdings für die Materie durchdringlich ist oder Porosität besitzt.

Der freie Unterschied, welcher zwischen zwei materiellen Körpern oder Massen und der allgemeinen materiellen Continuität der Stofferfüllung stattfindet, ist der relativ (d. h. nur in Beziehung auf die zur Masse individualisirte und abgeschlossene Materie) leere, an sich aber mit dem allgemeinen Weltgas erfüllte, Raum.

Wird einem Körper die Grundlage eines andern grössern Körpers, der für den kleinern ein Anziehungscentrum bildet, entzogen, so bewegt sich der letztere aus eignem innern Trieb haltungslos durch den relativ leeren Raum, d. h. er fällt. Der Fall vollzieht sich in gerader Linie im Raum und in der Zeit, und die Geschwindigkeit der gleichförmigen beschleunigten Fallbewegung stellt das reine Verhältniss des Raums und der Zeit in ihrer Einheit dar, d. h. die vom fallenden Körper durchlaufenen Räume verhalten sich wie die Quadrate der Zeiten, in welchen der Fall vor sich geht.

Die Bewegung des Stosses mit der des Falls vereinigt, stellt der Wurf dar, dessen Bewegung aus der geradlinigten Richtung in eine Curve übergeht, und ebenso auch die Bewegung des Pendels, als eines solchen Körpers, der an irgend einem

seiner Punkte, dem Aufhängepunkte, künstlich gehindert ist, seiner natürlichen Fallbewegung zu folgen, so dass dann die Fallbewegung der übrigen Masse stossend auf jenen ersten Massentheil wirkt.

III. Der dynamische Naturwille als Gravitation der Massen oder die Philosophie der Astronomie.

§. 74.

Uebergang.

War in der mathematischen Unendlichkeit von Raum und Zeit und ihrer gegenseitig sich vermittelnden Beziehung auf einander die Thätigkeit der Bewegung nur nach der formellen Seite zum Vorschein gekommen; war dann weiterhin in der endlichen Mechanik das Verhältniss der einzelnen Körper als realer Massen auf den Begriff der Schwere zurückgeführt worden, in welcher die Bewegung als die in der Materie selbst sich bethätigende Kraft auftritt; so hat nun die absolute Mechanik oder die Dynamik des Himmels die ewig aus sich selbst sich erneuernde, unendliche Bewegung des erfüllten Weltraumes selbst zum Gegenstande.

Die dynamische Bewegung der Schwere bethätigt sich in der Vereinigung und gegenseitigen Spannung der Anziehungs- und Abstossungskraft als Gravitation der Massen oder als die immanente Wechselbeziehung der Weltkörper aufeinander.

Diess ist der Begriff der universellen oder kosmischen Affinität, als der bewegenden Grundkraft des Weltalls oder des im Universum waltenden dynamischen Strebens und Triebs, wodurch die Weltkörper ebenso zu einem geschlossenen Ganzen gebildet und gestaltet, als unter einander zu Sternensystemen verbunden werden.

Diese universelle oder kosmische Affinität ist zunächst als Princip der Entstehung der Weltkörper, sodann als Princip ihrer Bewegung und endlich in den besondern kosmischen Affinitätskreisen oder kosmisch-dynamischen Systemen zu betrachten, in denen sich die absolute Mechanik oder Dynamik des Himmels vollendet.

§. 75.

Die Affinität als Princip der Entstehung der Weltkörper.

Der unendliche Raum als materiell erfüllter oder als reale Einheit der unendlichen Ausdehnung und des unendlich Ausgedehnten, ist der Aether, welcher als in sich selbst und durch sich selbst wirkend, als reale Kraft, somit dynamisch betrachtet, in sich nach allen Richtungen hin kreisende und treibende Bewegung ist, welche als ihre beiden nothwendigen Seiten einmal das Streben nach einem mathematischen Mittelpunkt und zwar nach demselben als einer Vielheit von Mittel- und Einheitspunkten, und dann das Gegenstreben gegen ein bestimmtes Centrum als unendliche Ausbreitung ist. Jenes kann als Attractions- oder Centripetalkraft, dieses als Repulsions- oder Centrifugalkraft bezeichnet werden.

Als diese nach allen Richtungen hin ebenso anziehende, als abstossende, zusammenziehende und ausdehnende, aus der Ausbreitung wieder in sich zurückkehrende und in Eins strebende Unendlichkeit des wirkenden Seins, die in sich zugleich die reale Möglichkeit des unendlich Vielen ist, bethätigt sich das Weltwesen von allen Punkten aus als der allgemeine kosmische Wille oder centroperipherische Trieb, der als unendlicher Einheitstrieb zugleich selbst der Grund der vielen Eins oder die sich selbst unterscheidende und selbst bestimmende Materie ist.

In dieser unendlichen centroperipherischen Bewegung der realen Kraft des Universums entstehen aus der allgemeinen Stofferfüllung des unendlichen Raumes, dem kosmischen Aether, die kosmischen Körper durch Zusammenziehung oder Verdichtung. Neben dieser verdichteten oder geballten Materie existirt aber der Aether im unendlichen Raume zugleich in allgemeiner Verdünnung oder Ausbreitung als ungeballte, noch nicht in sternhaften Zustand übergegangene, sondern noch chaotisch nebelhafte Materie, sei es als Weltdunst im Zustande der Zerstreuung oder sei es im Zustande des bereits in allmähligem Verdichtungsprocesse zu Sternhaufen begriffenen chaotischen Sternstoffes, aus dem sich fortwährend neue kosmische Körper und Sternsysteme um bestimmte Gravitationspunkte herausbilden.

Der erste Grad der Verdichtung dieser den unendlichen Raum erfüllenden und in ursprünglicher Achsendrehung kreisenden chaotischen Nebelmaterie besteht in rotirenden Dunstringen, die sich beim Kreisen um einen Mittelpunkt als ihre Sonne allmählig immer mehr concentrirten und in einzelne Massen zusammenballten und so zuletzt zur Einheit eines sich in sich abschliessenden kosmischen Systemes, eines besondern Affinitätskreises entwickelten.

Da die Ballung der Materie durch die immerwährende kreisende Bewegung oder ursprüngliche Achsendrehung der chaotischen Nebelmaterie, des Aethers, vermittelt wird, so können die einzelnen sich ballenden Weltmassen nur diejenige Gestalt annehmen, welche die in sich abschliessende Form des mathematischen Körpers überhaupt ausmacht, nämlich die sphärische, welche alle einzelnen Punkte der Umfläche in ein gleiches Verhältniss zum Centrum und damit den Schwerpunkt in die Mitte des Körpers setzt, wobei freilich die vollkommene Regelmässigkeit der Kugelform durch die vielfachen bei der Ballung mitwirkenden mechanischen und physikalischen Einflüsse anderer aus einem rotirenden Dunstkreise sich bildenden Körper gehindert wird und zu einem bloss kugelähnlichen oder sphäroidischen wird.

§. 76.

Die Mechanik des Himmels.

Die einzelnen geballten Massen oder Himmelskörper halten sich durch die gegenseitige Spannung ihrer Repulsion und Attraction, also durch ihr allgemeines Affinitätsverhältniss, nicht nur in der Schwebe, sondern in einer rastlos umwälzenden dynamischen Bewegung, auf welcher die Mechanik des Himmels beruht.

Jede aus der ursprünglich rotirenden Materie herausgearbeitete geballte Masse ist einerseits in rastlosem Streben vorwärts in den unendlichen Raum begriffen und wird andererseits in dieser Bewegung wieder gehemmt durch die nothwendige Beziehung auf ihr äusseres Anziehungscentrum. Die Bewegung der Himmelskörper ist das Suchen des Mittelpunktes und zugleich das Fliehen desselben, Streben nach Vereinigung mit dem Centrum und Streben, für sich zu verharren, Attraction und Repulsion, jene als Centripetal-, diese als Cen-

trifugalkraft, deren Vereinigung eben die universelle Gravitation ist, welche durch die den Weltkörpern inwohnende „Neigung und Begierde", wie sie Euler nennt, d. h. die allgemeine Anziehungs- oder Schwerkraft der Materie oder das Princip der kosmisch-dynamischen Affinität bedingt wird, die in ihrem innersten Wesen der Weltkörper begründet ist.

Näherhin ist also die kosmische Bewegung der Himmelskörper das Resultat dreier Factoren: einmal nämlich der von einem grössern Centralkörper ausgehenden Anziehung des kleinern Körpers, sodann der in entgegengesetzter Richtung wirkenden Anziehung anderer Weltkörper, und endlich der eignen Schwer- und Anziehungskraft des kleinern Körpers, welche als dessen Streben, für sich zu beharren, gegen die beiden andern Anziehungen reagirt nnd in Kraft dieses Widerstandes die Drehung desselben um seine eigne Achse zu Stande bringt.

Die durch diese verschiedenen, in jedem Augenblicke vereinigten Richtungen der universellen Affinität hervorgebrachte umlaufende Bewegung der Weltkörper, die ebensowohl eine gleichförmig beschleunigte, als abwechselnd gleichförmig retardirte ist, bildet eine zurückkehrende, den Anfang und das Ende in Eins zusammenschlingende Curve, deren Form die Ellipse ist, nur dass die elliptische Bewegung jedes einzelnen himmlischen Körpers durch die von allen übrigen ausgehenden Störungen unendliche Modificationen erleidet und von nahezu kreisförmiger Bewegung in immer länger gestreckten Ellipsen bis zur excentrischen Maass- und Regellosigkeit der kometarischen Bahn abweicht.

Die Geschwindigkeit der Bahnbewegung nimmt mit zunehmender Entfernung vom Centralkörper ab und umgekehrt; in der grössten Nähe des Centrums (Perihelium) ist die Geschwindigkeit am grössten, in der grössten Entfernung von demselben (Aphelium) am geringsten, in der Mitte zwischen diesen Extremen eine mittlere Geschwindigkeit. Die vom Mittelpunkte des Centralkörpers (der Sonne) bis zum Centrum des peripherischen Körpers (des Planeten) gezogene Linie des durchlaufenen Raumes (der Radius-Vector) schneidet in gleichen Umlaufszeiten gleiche Umlaufsflächen ab. Die Quadratzahlen der Umlaufszeiten mehrerer Körper um Ein Centrum verhalten sich wie die Cubikzahlen der mittleren Entfernungen vom Centrum.

Diese durch Kepler entdeckten Gesetze der Himmelsbewegungen wies Newton als Folgerungen eines einzigen Gesetzes nach, dass in jedem Augenblicke die Geschwindigkeit des peripherischen Körpers in der Richtung seines Abstandes von demselben (des Radius-Vectors) um eine Grösse geändert wird, welche dem Quadrate dieses Abstandes umgekehrt proportionirt ist.

Die gegenseitige Spannung und Oscillation der Weltkörper und des in den Zwischenräumen sich ausbreitenden kosmischen Aethers ist das allgemeine Princip des Leuchtens oder erscheint dem Auge als Licht, welches wesentlich nichts anders ist, als die erscheinende sichtbar werdende Bewegung der Anziehung, so dass der stetig erfüllte Raum nothwendig in allen seinen Theilen Licht enthält. Das Licht besteht nicht in einem an und für sich leuchtenden Stoffe, sondern in einer schwingenden Bewegung des Aethers, die sich wellenförmig fortpflanzt, nur dass die sich schwingenden kleinsten materiellen Theilchen (Atome) unwahrnehmbar sind, indem sie sich vom Orte der Erregung aus durch den Weltraum mit ausserordentlicher Geschwindigkeit fortpflanzen und die vom Aether ebenfalls durchdrungenen Körper, denen sie auf ihrem Wege begegnen, insbesondere auch die Fasern der Sehnerven, ergreifen.

§. 77.

Das kosmisch-dynamische System.

Die zu einer wahren Unendlichkeit in sich beschlossene vollendete totale Einheit aller der zwischen den einzelnen fürsichseienden kosmischen Sphären stattfindenden Wechselbeziehungen ist das kosmisch-dynamische System des Sternenhimmels, in welchem sich von unserm Standpunkt der Anschauung aus immer weitere und universellere Affinitätskreise oder Gravitationssysteme unterscheiden, zunächst die Planetensysteme, sodann die Sonnensysteme und endlich die Milchstrassensysteme.

In derjenigen Affinitätssphäre, welcher unsere Erde als Planet angehört, herrscht die Sonne als überwiegend activer, allbestimmender und allbelebender Centralkörper, in welchem eine Anzahl selbständiger peripherischer Körper ihre Einheit und ihren Mittelpunkt haben, um den sie sich neben ihrer eignen Achsendrehung bewegen, so dass sie diesem Cen-

trum gegenüber sich vorwaltend als receptiv verhalten und namentlich als an sich dunkle, aber des Lichts bedürftige und für dasselbe empfängliche Körper nur in dem zurückgeworfenen Sonnenlichte sichtbar und gleich der Erde mit Atmosphären oder Gashüllen umgeben sind.

Das Reich unserer Sonne zerfällt durch die ihm zugehörigen Planetenregionen in neun besondere Reiche mit sechszehn Planeten oder erdenähnlichen Weltkörpern mit ihren Monden oder Trabanten, so zwar, dass diese Planetenregionen sich nicht durchkreuzen, sondern durch beträchtliche Zwischenräume von einander getrennt sind. An sich ist auch der Sonnenkörper dunkel, aber von einer gasig-flüssigen Lichthülle, als unermesslicher Lichtquelle, umgeben, von welcher das Sonnenlicht ausgeht, welches auch als solches nicht unmittelbar erwärmend ist, sondern nur die latente irdische Wärme erregt und entbindet.

Diejenigen Schlackentrümmer, die ein Planet bei seiner Verdichtung und Ballung aus dem Aether nicht aus dem von ihm zu beherrschenden Kreise in sich zu verarbeiten und aufzunehmen vermochte, ballten sich aus ihren eignen Rotationsringen zu selbständigen Kugeln und haben ihre Achse in der ihres Planeten, um welchen sie sich unfrei bewegen, indem sie ihm immer nur die eine Seite zukehren. Es sind die Monde.

Diejenigen kosmischen Körper, welche sich nicht sowohl um einen andern Körper als ihr Centrum bewegen, sondern sich in ihrem eignen Kreise um ihre Achse drehen, sind die Sonnen oder Fixsterne.

Diese Eigenbewegung findet meist für sich allein statt; einzelne solcher Sonnen haben jedoch in geringem Abstand von einander einen oder mehrere Nebensonnen zur Seite, welche mit ihnen in einem eigenthümlichen Gravitationsverbande und in gegenseitiger Beziehung zu einander stehen und in Folge gegenseitiger Massenanziehung sich in der Art um einander bewegen, dass sie gleichzeitig elliptische Bahnen um einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt beschreiben, der indessen kein realer Centralkörper, sondern nur ein mathematischer Punkt ist. Sie heissen Doppel- oder Mitsonnen, Doppelsterne.

Auch die Sonnen stehen mit andern Sonnen im Gravitationsverbande, so dass sie sich mit ihrem ganzen Planeten-

systeme im Weltraume fortschreitend bewegen und in immer andere Regionen des unendlichen Raumes fortrücken.

Die Planetenregionen werden von zahllosen flüchtigen und luftigen, nur wenig verdichteten Aethermassen, den Kometen, regellos durchkreuzt, welche entweder als blosse riesige lockere und bewegliche Nebelhülle (schweiflose Kometen) oder als geschweifte Kometen auftreten, bei welchen von der lichten Nebelhülle aus eine Verlängerung derselben als Lichtschweif sich ausbreitet. Diese erst zur sphärischen Ballung hinstrebenden Kometen stellen ihrer eigenthümlichen Natur nach die in sich selbst noch der selbständigen festen Bestimmtheit eines bleibenden Daseins ermangelnde, einseitig der Auflösung preisgegebene und darum vom Sonnensysteme ausgeschlossene Kinderstufe der Sternbildung dar.

Die Milchstrassensysteme, die für unsere Beobachtung und genauere Kenntniss noch fast ganz unzugänglich sind, bestehen aus einer Unzahl von dichtgedrängten kleinen und kleinsten Sternen, die aber durch ihre einzelnen Gegenden sehr ungleich vertheilt sind und endlich nur noch als ein nebelhafter Hintergrund eines Sterngewimmels erscheinen, so dass dieselben möglicher Weise eine nicht aus Sternen bestehende, noch in chaotischem Vorzustande befindliche Nebelmaterie an der Grenze unsers Sternsystemes sind.

Zweites Capitel.

Der dynamische Trieb der Materie zu individueller Gestaltung oder die Wissenschaft des Unorganischen (Physik).

§. 78.

Uebersicht.

Als wirkend oder als Kraft ist die Materie nicht bloss allgemeine Massenanziehung, sondern auch in sich selbst unterschieden oder qualitativ bestimmt. Die Herausarbeitung der kosmischen Körper aus der allgemeinen Stofferfüllung des Weltraumes ist bis zu ihrer völligen Abschliessung nach aussen durch die besondere Beschaffenheit des sich verdichtenden und

verdünnenden Stoffes und dessen specifischen Veränderungen bedingt. Die Entstehung wie das Bestehen der Weltkörper ist ohne chemische und magnetische Entwickelung, also ohne physikalische Processe und qualitative Bestimmungen der Materie undenkbar.

Diese dynamischen Bestimmungen und Specificationen der Materie sind 1) die allgemeinen physikalischen Processe der Natur, die nothwendig für alle kosmische Körper dieselben sind und sich nur nach der besondern Eigenthümlichkeit jedes Weltkörpers modificiren.

Ist nun die Erde in dem uns allein bekannten Planetensysteme der einzige Weltkörper, von dem wir eine genauere Kenntniss seiner physikalischen Beschaffenheit haben können, so ist es weiterhin 2) das besondere planetarisch-kosmische Verhältniss der Erde, welches für die denkende Betrachtung der Natur in's Auge zu fassen ist, worauf endlich 3) der individuelle elementarisch-meteorologische Process der Erde in Betracht kommt, als durch welchen die Erdoberfläche für die Vegetation und das organische Leben überhaupt zur Fruchtbarkeit aufgeschlossen wird, womit sich die Betrachtung der Gestaltung der Erdoberfläche verbindet.

I. Die allgemeinen physikalischen Processe der Natur.

§. 79.

Uebergang.

Bewegung, Schwere und Gravitation der Massen waren die drei Grundbestimmungen der mathematisch-mechanischen Natur, als die Formen, in welchen sich der Wille als das ewige Grundwesen der Welt auf der niedrigsten Stufe der Natur manifestirt. Die kosmische Gravitation der Massen, wie sie sich als die in den Weltkörpern und ihrer Beziehung zum kosmischen Aether selbst wirksame Kraft der Anziehung erwies, ist wesentlich Affinität, d. h. das allgemeine kosmische Princip der dynamischen Beziehung der Körper auf einander.

Diese Affinität tritt nicht bloss in den primären kosmischen Naturgestalten, den Weltkörpern, sondern auch in den

Kreisen der materiellen Besonderung als wirkendes Princip aller materiellen Specificirung und dynamischen Naturentwickelung auf, in welcher wir die früheren Wesensbestimmungen der kosmischen Kraft, Bewegung, Schwere und Affinität zu höherer Einheit aufgehoben sehen, so dass der Wille als bewusstlos wirkende und treibende Macht auf der Stufe der unorganischen Natur bereits in höherer Weise, wie in der bloss mechanischen, die Energie seiner Entwickelungsfähigkeit bethätigt.

Die in sich gespannte Materie unterscheidet sich einfach in sich selbst durch ihre immanente Kraft, deren treibende Bewegung mannichfaltige Beziehungen zwischen Materie und Materie hervorbringt und sich zu individuellen Bestimmungen und Unterschieden specificirt. Diese besondern Zustände fassen sich unter den Gesichtspunkten der Cohäsion und ihrer Auflösung in Klang und Wärme, des Lichts und der Farbe und der polarischen Individualisirung der Materie im magnetischen, elektrischen und chemischen Process zusammen.

§. 80.

Die Cohäsion und ihre Auflösung in Klang und Wärme.

Als den Raum erfüllend, ist die Materie ausgedehnt, und als in der Zeit sich ausbreitend, ist sie in sich gespannt, sich bewegend, thätig. Das Resultat dieses ihres Strebens sind bestimmte dynamische Individualisirungen der unendlichen Stofferfüllung, materielle Körper, welche, als in sich auf bestimmte Weise unterschieden, auch specifisch schwer sind, d. h. je nach der Verschiedenheit ihrer innerlichen Beziehungen und Bestimmungen, wodurch sie in sich selbst zur Einheit ihrer Theile verbunden und zusammengehalten werden und nach aussen hin ihr selbständiges Fürsichsein behaupten, ihr unterscheidendes Gewicht haben.

Das innerlich gegenseitige Anziehungsverhältniss aller einzelnen Massentheile oder materiellen Atome des Körpers, wodurch sie sich wechselseitig berühren, anziehen, tragen, zusammenhalten und zu einem wahrhaften Ganzen vereinigen, ist die Cohäsion, welche als die innerlich bestimmte, unterscheidende Weise des Zusammenhalts eines Körpers oder des

Aggregatzustandes seiner Atome, von der blossen Adhäsion, als dem blossen mechanischen Zusammensein verschiedener Körpertheilchen, wesentlich verschieden ist.

Der letzte Grund der Cohäsion ist nichts anders als die allgemeine Affinität oder Anziehungskraft, mag nun der Aggregatzustand der Atome des Körpers ätherisch, d. h. noch gestaltlose unendliche Ausbreitung des Gases, oder flüssig oder fest sein.

Die specifische Dichtigkeit ist der bestimmte Grad der intensiven Raumerfüllung eines Körpers und des Ineinanderseins seiner Theile, somit das zum relativen Abschluss gekommene unruhige Streben der in sich bewegten und ausbreitenden Materie. Dem Aussereinander der reinen Ausbreitung gegenüber ist die Verdichtung das Streben, das innerhalb des Körperlichen selbst gesetzte Aussereinander aufzuheben, also gewissermaassen die intensiv wirkende Schwere, während die Verdünnung das entgegengesetzte Streben und als solches die wesentliche Schranke der Verdichtung ist.

Das Resultat der innerlich gegenseitigen Anziehung der homogenen Massentheile eines Körpers und ihrer Vereinigung zum Ganzen ist die allgemeine Festigkeit alles Körperlichen, die jedoch ebenso auch, dem starren Unterschiede des blossen Aussereinanderseins gegenüber, das in sich nach allen Seiten Bewegliche und Durchdringliche oder die allgemeine Flüssigkeit alles Körperlichen ist; denn ursprünglich ist alle Materie wesentlich flüssig, und auch das Starre kann wieder in flüssigen Zustand gerathen.

Wird der Körper in seinem individuellen Fürsichbestehen durch die Selbständigkeit anderer Materien gestört, indem dieselben einen Druck auf ihn ausüben, so stellt er sich, indem er dem Drucke nachgibt und gegen denselben durch Gegendruck reagirt, in seiner Selbständigkeit wieder her, d. h. er ist elastisch. Die Elasticität kommt allem Körperlichen ohne Unterschied zu, nur in verschiedenem Grade und mit verschiedener Intensität, so dass wir gewöhnlich diesen Ausdruck nur bei einem besonders hohen Grade des elastischen Verhaltens gebrauchen.

Wird der materielle Zusammenhalt eines Körpers mit sich selbst, seine Cohäsion, durch eine mechanische Erschütterung von aussen, durch Stoss, gestört, so entsteht ein Hin- und Herzittern aller cohärenten Theile des Körpers, eine sich

seiner Umgebung mittheilende und ringsherum in Spiralform sich ausbreitende schwingende Bewegung derselben, die sich als Tonwellenstrahl durch das Medium der ebenfalls davon berührten und in schwingende Bewegung versetzten Luft auch andern Körpern mittheilt: der Körper klingt, und diese Schwingung wird subjectiv als Ton, Klang, Schall wahrgenommen, dessen Intensität um so schwächer wird, je weiter sich die Bewegung von ihrem Ausgangspunkte entfernt und allmählig in unbestimmte Unendlichkeit zerfliesst. Das Maass der Bewegung in ihrer gesetzmässigen Abnahme ist das umgekehrte Quadrat der Entfernung.

In dem reinen Insicherzittern des Klingens wird die Cohäsion des Körpers nur mit der Auflösung bedroht, ohne dass sich diese wirklich vollzieht, indem sie vielmehr nur formell in der Zeit verläuft, ohne schon als räumliche Veränderung des Körpers zu erscheinen. Dieser weitere Fortschritt des sich auflösenden Cohäsionsverhältnisses tritt in der Wärme ein, in welcher der Körper mit sich ungleich wird und sich ausdehnt, d. h. seine Grenze aufhebt.

Die Wärme entsteht durch wiederholtes Bewegtwerden des Körpers und durch wiederholt entstehende Schwingungen seiner Alome, die den Aether in wellenförmige Schwingungen versetzen, deren Intensität ebenfalls im Verhältniss des Quadrats der Entfernungen vom Ausgangspunkt der Bewegung abnimmt. Die Wärme ist die innerliche Ueberwindung des todten, unbewegten Nebeneinanderseins, das Streben des Körperlichen, sich als innerlich Bewegtes, in sich Lebendiges zu setzen, während es als innerlich unbewegt bleibend kalt ist.

Die Wärmeschwingungen breiten sich, wie die Tonwellen, in sphärischer Bewegung aus, welche durch die Beziehung auf einen einzelnen Punkt in der linearen Richtung des Radius als ein Strahl sich darstellt und die von Körper in Körper mittheilende und unendlich sich modificirende und individualisirende Wärmebewegung als Ein- und Ausstrahlung der Wärme erscheinen lässt.

Der in der Wärme sich bloss lockernde Zusammenhalt des Körpers mit sich selbst löst sich in der bis zum Glühen fortgehenden Intensität der Wärme mehr und mehr, bis derselbe endlich im Schmelzen flüssig und im Verbrennen flüchtig wird, wodurch die Cohäsion des Körpers aufgelöst und seine Gestalt vernichtet wird. In der Wärme streben die

cohärenten Massetheilchen (Atome) sich von einander zu trennen, die Dichtigkeit des Körpers sich zu vermindern und ihren Zusammenhalt aufzuheben, so dass die Materie aus dem festen oder starren in den flüssigen und aus diesem in den gasigen oder flüchtigen, somit in den dünnsten und lockersten Zustand übergeht, dessen sie fähig ist. Das bestimmte Fassungsvermögen eines Stoffes oder Körpers für die Wärme ist die specifische oder Eigenwärme desselben, deren Grad nach dem Verhältniss der Eigenwärme des Wassers gemessen wird.

Alle diese verschiedenen Bestimmungen der sich individualisirenden Materie sind nur besondere Formen und Weisen des dynamischen Affinitätsprocesses, d. h. Strebungen der in sich gespannten und bewegten Materie, sich innerhalb der Grenzen eines bestimmten Aggregatzustandes von Atomen, die zu einem Ganzen vereinigt sind, von den Banden der Schwere als solcher frei zu machen, der Schwere entgegenzuwirken.

§. 81.

Das Licht und die Unterschiede desselben.

Ihr blosses Aussereinander der Ausbreitung überwindet die dynamische Materie vollkommen erst im Licht, als dem reinen Ausstrahlen des sich selbst gleichen, innerlich gewordenen Aethers aus seinem Centrum in die Peripherie. Ist der Aether das noch gebundene, schlafende Licht, welches als der Trieb der aus den Banden der Räumlichkeit sich loswindenden Materie die dynamische Bewegung der Anziehung sichtbar werden lässt und als überwundenes Aussereinander der Räumlichkeit einfache Geschwindigkeit ist.

Als der reine Gegensatz der Schwere ist das Licht das unendlich Lösende und Befreiende im materiellen Sein und tritt als solches mit dem Streben der Materie, aus dem ursprünglichen Zustand ihrer allgemeinen unbestimmten Ausbreitung oder einfachen Raumerfüllung in bestimmte Besonderungen sich zu verdichten, gleichzeitig hervor, d. h. die in sich absolut thätige und bewegliche, nach allen Seiten hin auseinanderfliehende und in bestimmte Mittelpunkte sich wiederum zusammenfassende Materie ist selbst leuchtend, aber sie erscheint als solche noch nicht als Licht, sondern erst an der gestalteten, specificirten Materie. Indem das Licht das besondere

materielle Sein erscheinen lässt, erscheint es in diesem Scheine zugleich sich selbst.

Gleich dem Klange und der Wärme breitet sich das Licht von dem Punkte seines Ursprungs aus durch das Medium des Aethers, oder vielmehr als Bewegung des Aethers selbst, in wellenförmigen Schwingungen, die nur grösser als die der Wärme sind, nach allen Seiten hin gleichmässig in's Ungemessene aus, wobei die Intensität der Bewegung in umgekehrtem Verhältnisse des Quadrats der Entfernung von seinem Beziehungspunkte abnimmt. Der einzelne Lichtstrahl ist nur die Beziehung einer sich fortschwingenden Reihe von Lichtwellen auf Einen Punkt.

In seiner freien, nach allen Seiten hin ungehindert sich ausbreitenden Bewegung erscheint das Licht an allen Körpern, denen es auf seinem Wege begegnet, und wird von denselben nach deren specifischer Beschaffenheit entweder mehr oder weniger absorbirt und verschluckt, denselben angebildet, oder von der in sich selbständigen und gegen das Eindringen des Lichts Widerstand leistenden und rückwirkenden Materie reflectirt, d. h. zurückgeworfen. Absorption und Reflexion des Lichts stehen zu der specifischen Beschaffenheit und grössern oder geringern Widerstandsfähigkeit der vom Licht berührten Körper in umgekehrtem Verhältniss: je stärker ein Körper das Licht in sich absorbirt, desto weniger kann er es reflectiren, und je schwächer er es absorbirt, desto mehr kann er es reflectiren.

Polarisirt erscheint das Licht, wenn die Richtung des reflectirten Strahles oder der sich fortschwingenden Lichtwelle je nach dem Winkel seines Einfallens auf einen Körper verändert oder abgebeugt wird. Diese Brechung oder Fraction des Lichts geschieht nämlich, wenn das Licht aus einem dünnern in ein dichteres, oder aus einem dichtern in ein dünneres Medium sich bewegt. Wenn Licht dem Lichte begegnet, so wird bei solcher Interferenz des Lichts nicht immer der Strahl durch den Strahl verstärkt, sondern unter gewissen Umständen, wenn nämlich die entgegengesetzte Bewegung beider Strahlen, die sich begegnen, gleich stark ist, zum Schatten abgeschwächt, ja zur Finsterniss aufgehoben.

§. 82.

Die Farbe und ihre Unterschiede.

Die jedesmalige Geschwindigkeit der in gleichem Zeitmaasse sich bewegenden Luftschwingungen enthält den Grund der entstehenden Farbe, d. h. der besonderen Weise, wie sich eine specifisch bestimmte Materie als im Licht erscheinende verhält. Die Farbe ist das gemeinschaftliche Product der dynamischen Wechselbeziehung zwischen der begrenzten und individualisirten und der in reiner Ausbreitung sich bewegenden, noch gestaltlosen Materie, so zwar, dass in jedem dieser beiden Extreme ihres Zustandes für sich allein die Materie noch als unterschieds- oder farblos, als gestaltete Materie schwarz und als gestaltlose Materie weiss erscheint, deren gegenseitige Ausgleichung sich als Grau darstellt, welche Unterschiede noch nicht eigentlich Farben, sondern nur gebundenes Licht und Dunkel sind. Das farblose Licht entsteht durch die ebenmässigen Vermischungen verschiedener schneller Lichtschwingungen.

Die physische Färbung (colores apparentes, fluxi, fugitivi, phantastici, falsi, variantes) ist von der chemischen Färbung (colores proprii, corporei, materiales, veri, fixi) unterschieden.

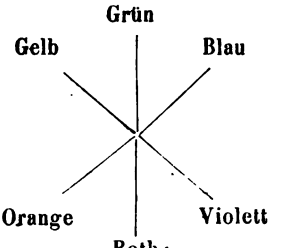
Die physischen Farben sind nicht an materielle Individuen gebunden, sondern werden durch solche allgemeine Medien, welche an sich keine bestimmte Farbe haben, je nach ihrem Verhältnisse zum Licht hervorgerufen. Hierbei kommt, nach der neueren physikalischen Undulationstheorie, Alles bloss auf quantitative Unterschiede oder verschiedene Grade des sich differenzirenden Lichts hinaus, indem die verschiedenen Farben auf Lichtwellen von verschiedener Breite und Geschwindigkeit zurückgeführt werden und in den verschiedenen Oberflächen der Körper, die vom Licht berührt werden, der Grund gefunden wird, warum die als eine bestimmte Farbe wahrgenommene besondere Aetherschwingung durch zerlegendes Zurückwerfen von einem Körper aus dem Licht herausgestellt wird, die andern Schwingungen aber eingesogen oder absorbirt werden.

Nach der Theorie Goethe's und Hegel's dagegen entsteht die active Farbe oder das Gelb dadurch, dass unser Auge durch ein erhelltes trübes Medium auf das Licht hindurchblickt, die passive Farbe oder das Blau dadurch, dass wir durch erhelltes trübes Medium in das Dunkel blicken, während das

Roth als die gesteigerte Einheit oder Durchdringung des Gelben und Blauen die Totalfarbe, das Grün, die Neutralisation oder Indifferenz dieser Gegensätze ist und aus diesen vier einfachen Grundfarben sich durch die Uebergänge des Gelben in's Roth das Orange, und des Blauen in's Roth das Violett erzeugen. Da es nun aber überflüssig ist, Hell- und Dunkelblau als zwei besondere Farben zu unterscheiden, so bleiben von den sieben selbständigen Farben, welche die Luftwellentheorie zählt, nur sechs übrig.

Die chemischen Farben sind an bestimmte Körper gebunden und erscheinen als der auf ihre Oberfläche hinausstrahlende und auf allen Punkten derselben in verschiedener Modification gleichmässig verbreitete qualitative Ausdruck der im Innersten der Körper wirkenden specifischen Mischung, Gährung und Stimmung ihres ganzen eigenthümlichen Wesens, so dass das einfache Licht zu einer diesem so bestimmten Körper eigenthümlichen Farbe gebrochen wird, die im äussern Widerschein die innerste Seele des Körpers erscheinen lässt. Diese chemischen Farben erhalten in jedem sichtbaren Ganzen noch ein allgemeines Farbenelement, in welchem sie gewissermaassen schwimmen, den Farbenton, welcher durch die Brechungen des Lichts in dem allgemeinen Medium der Luft hervorgebracht wird.

Stellt man die sechs selbständigen Farben in einen Kreis mit folgenden Diametern zusammen:



so verhalten sich je zwei durch einen Diameter verbundene Farben als Doppel- oder Ergänzungsfarben zu einander, so dass jede solche zur andern dasjenige hinzubringt, was ihr zur Totalität der Farbe oder (nach der Luftwellentheorie) dazu fehlt, um weisses oder farbloses Licht hervorzubringen. Diese Totalität des Farbenbildes beständig hervorzubringen, ist das Streben der Natur.

§. 83.

Die polarische Individualisirung der Materie.

Die in sich specifisch unterschiedene Materie ist in den Erscheinungen der Cohäsion und ihrer Auflösung als Klang, Wärme und Licht noch ohne feste Grenzbestimmung, in's Unendliche sich ausbreitend. Zur innerlichen Selbstbegrenzung und eigentlichen Individualisirung schreitet sie erst fort in der Polarität.

Ursprünglich und unmittelbar ist die physikalische Polarität nichts anders als die Kraft der in sich bestimmten, den Körper nach innen und aussen abschliessenden und als Individualität zusammenhaltenden materiellen Besonderheit, die jedoch weiterhin, sofern dem einzelnen materiellen Individuum andere gleichfalls selbständig in sich abgeschlossene gegenübertreten, als eine wechselseitige Spannung derselben gegeneinander, als eine innerliche Entgegensetzung der Materie gegen sich selbst auftritt.

Dieses Auseinandertreten des dynamischen Affinitätsverhältnisses in zwei entgegengesetzte, antagonistische, durch ansichziehendes und abstossendes Verhalten sich äussernde, aber zur Ausgleichung und Vereinigung strebende Thätigkeiten, welches sich auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, wird eben durch den von der Erde auf den Magneten und von diesem auf die allgemeinen physikalischen Naturprocesse übertragenen Ausdruck der Polarität oder Polarkraft bezeichnet, welche im Wesentlichen mit der Schwere oder Anziehung eins und somit nur eine neue Form der allgemeinen kosmischen Affinität ist.

Der polarische Dynamismus der Materie stellt sich in drei besondern physikalischen Processen dar, nämlich in der magnetischen, elektrischen und chemischen Polarität, welche drei Processe an und für sich ein und derselbe Process und nur die verschiedenen Erscheinungsformen und Steigerungen der allgemeinen physikalischen Affinität der Körper sind, so dass dasselbe Affinitätsprincip, welches in der Beziehung der Weltkörper aufeinander herrscht, auch die besondern dynamischen Naturprocesse beherrscht.

1. Der magnetische Process. Der dem Erdkörper als polarische Kraft inwohnende Magnetismus ist die einfachste Manifestation der Polarität. An sich ist jeder Körper magnetisch,

nur dass die Intensität der in aller Materie gegenwärtigen magnetischen Polarkraft nach der specifischen Beschaffenheit der Körper und nach ihren Cohäsionsveränderungen sich verschieden äussert. Der Erdkörper wirkt wie ein grosser Magnet und ist dieser Erdmagnetismus die letzte Quelle aller natürlichen Magnete, durch welche der Magnetismus auch dem Stahle durch mechanische Berührung mitgetheilt und dieser zu einem künstlichen Magnete gemacht werden kann.

Ein wagrecht schwebender und um seine senkrechte Achse sich drehender Magnetstahl, die Magnetnadel, richtet sich durch die dem Erdkörper inwohnende magnetische Kraft so, dass das eine Ende nach dem Nordpol, das andere nach dem Südpol der Erde gekehrt ist und dieselben darum die Pole des Magneten heissen. Zwei einander nahe gebrachte Magnete wirken nach dem Gesetze der magnetischen Polarität so, dass die gleichen Pole sich abstossen, die ungleichen sich anziehen. Die Wirkung eines Magnets auf unmagnetisches Eisen ist am stärksten an den beiden Polen und nimmt nach der Mitte des Magnets hin immer mehr ab, so dass in dieser selbst gar keine magnetische Wirkung sich äussert.

2. Der elektrische Process. Eine qualitative Steigerung des bloss in mechanischer Bewegung sich äussernden Magnetismus ist die Elektricität, deren Grunderscheinung die am Elektron oder Bernstein wahrgenommene Eigenschaft ist, dass derselbe durch Reiben in den Stand gesetzt wird, leichte Körperchen anzuziehen, die er dann nach der Berührung wieder abstösst. War die magnetische Polarität an einem und demselben Körper als der dynamische Gegensatz von Wechselabstossung und Wechselanziehung gesetzt, so kommt die elektrische Polarität an verschiedenen materiellen Individuen zum Vorschein.

Als blosse Möglichkeit der Erregung der elektrischen Polarität oder als blosse Fähigkeit des elektrischen Zustandes sind alle Körper elektrisch, und besteht der Unterschied nur in dem Maassverhältniss derselben zur Erregbarkeit, wobei ebenso gut gänzliche Stoffverschiedenheit, als blosse Verschiedenheit des Zustandes der Körper stattfinden kann. Zwei Körper von verschiedener Cohäsionskraft spannen sich und verhalten sich elektrisch zu einander, indem jeder seine Cohäsion und damit seine Selbständigkeit zu erhalten und die Wirkung der Anziehung des fremden Körpers aufzuheben strebt.

Der als thätige Spannung zweier durch Berührung zusammenwirkender Körper sich entwickelnde Gegensatz äussert sich darin, dass sich beide als entgegengesetzte Pole negativ oder positiv verhalten und entgegengesetzte Elektricitäten sich anziehen, gleichartige sich abstossen, während sie bei der Verbindung von gleichen Mengen positiver und negativer Elektricität sich aufheben oder neutralisiren. Die Elektricität ruft den Gegensatz hervor, um ihn in der Vollendung ihres Processes zu vernichten, indem sich aus der momentanen Ausgleichung des Kampfes der positiven und negativen Elektricität eine Lichterscheinung, ein Ausströmen der Materie in der Form eines Lichtfunkens erzeugt. Die Geschwindigkeit, mit welcher sich das elektrische Licht fortbewegt, übertrifft die des Sonnenlichts beinahe um ein Drittel.

3. Der chemische Process. Der geringste Grad der elektrischen Zusammenwirkung zweier Körper ist die blosse Berührung, worauf die Berührungselektricität oder der Galvanismus, als eine Unterart der allgemeinen Elektricität beruht; die stärkste elektrische Erregung findet im chemischen Process statt, welcher den magnetischen und elektrischen Process als Momente in sich vereinigt, sofern er nicht nur die Gestalt, sondern auch die specifische Beschaffenheit heterogener Körper oder differenter Stoffe vernichtet, um aus denselben ein neues, qualitativ unterschiedenes materielles Product hervorzubringen, oder sofern er umgekehrt neutrale Körper in ihre einfachen Bestandtheile scheidet. Der Chemismus beruht wesentlich auf der dynamischen Verwandtschaft oder dem Streben zweier entgegengesetzter, polarisch gegeneinander gespannter, positiv und negativ (als Basis und Säure) sich verhaltender Stoffe, diese Spannung ihrer entgegengesetzten Eigenschaften in einem neuen Stoffe auszugleichen oder zu neutralisiren.

Alle Materien sind als zusammengesetzte auch zerlegbar, und die polar bestimmten, differenten Stoffe sind die chemischen Grundstoffe, welche sich um so gleichgültiger gegen einander verhalten, d. h. um so geringere chemische Verwandtschaft zu einander haben, je ähnlicher und homogener sie mit einander sind. Die chemische Verbindung selbst aber geschieht stets unter bestimmten Verhältnissen der Menge, und diese Verhältnisse sind die chemischen Mischungsgewichte oder Atomgewichte, welche auch bei den Verbindungen eines Stoffes mit andern stets dieselben bleiben. Säure-, Wasser- und

Stickstoff treten bei allen chemischen Processen als unvermeidliche Grundfactoren auf, welche dem Aether als einfache principielle Agentien einwohnen.

II. Das besondere planetarisch-kosmisch-tellurische Verhältniss der Erde.

§. 84.

Uebergang.

Dem überall vorhandnen chemischen Process ist nicht bloss die ganze unorganische Natur, sondern auch die organische als lebendige zum Theil und als dem Tod anheimgefallene ganz unterworfen. Die allgemeinen Bedingungen für die Verwirklichung des chemischen Processes sind Luft, Wasser und Feuer. Die physikalischen Bestimmungen der Cohäsion, Wärme, des Lichtes, des Magnetismus, der Elektricität, des Chemismus entwickeln sich überall im ganzen Universum an der existirenden Materie. Sofern sie jedoch auf einem einzelnen Weltkörper, nach der bestimmten kosmischen Individualität desselben, sich als stets mit einander verbundene und in einander übergehende verwirklichen, entsteht der elementarisch-meteorologische Process desselben. Für uns ist dieser nur an der Erde erkennbar.

Obgleich die Erde in der unermesslichen Zahl der kosmischen Sphären nur als ein Pünktchen schwimmt, so bildet sie nichtsdestoweniger, wenn auch nicht die reale, doch die ideelle und concrete Mitte des Kosmos, auf welche die ganze übrige Natur hindrängte, um unsern Planeten zum Wohn- und Erziehungshause des Menschen und zur Geburtsstätte des Geistes zu machen. Die Erde ist der einzige, von organisirten und vernünftigen Wesen bewohnbare Weltkörper, und Sonnen, Monde, Sterne und Kometen sind die kosmischen Voraussetzungen der Erde und dienen ihr, wie sie das in seiner Individualität als Einheit gesetzte System der wahrhaft bestimmten Wirklichkeit ist.

Von hier aus wendet der schaffende Trieb der Natur seine Thätigkeit nach innen; um aus der Zerstreuung und Extensität der Materie sich in die concentrirteste und intensivste Gestalt, den Organismus, zusammenzufassen und mit der

Hervorbringung des Menschen, als der höchsten organischen Naturgestalt, den Entwickelungsprocess der Natur zur relativen Vollendung zu bringen.

Die Momente, welche hierbei in Betracht kommen, sind das solarisch-lunarische Verhältniss der Erde, ihre mineralogisch-geognostische Beschaffenheit und der vorgeschichtliche Bildungsprocess des Erdkörpers selbst.

§. 85.

Das solarisch-lunarische Verhältniss der Erde.

Ausser der die planetarische Bahn der Erde erhaltenden Massenanziehung der Sonne sind die für die Naturverhältnisse des Erdenlebens bedeutsamsten kosmischen Einflüsse unter dem dreifachen Gesichtspunkte der Erleuchtung, der Erwärmung und der durch die Identität von Sonnenlicht und Sonnenwärme gesetzten weitern Erscheinungen der zwischen der Sonne und Erde stattfindenden polarisch-dynamischen Beziehung der Affinität, welche auf dem Gegensatze zwischen dem spontanen oder überwiegend activen, selbstleuchtenden und belebenden Lichtcentrum und dem vorwaltend receptiven und an sich dunkeln peripherischen Körper beruht.

Um die Axe des grossen Erdmagneten kreisen beständig elektrische Ströme, welche durch das Sonnenlicht hervorgerufen sind und den Erdmagnetismus erwecken. Der Einfluss der Sonne auf den magnetischen Erdprocess zeigt sich deutlich in der Erscheinung, dass die Abweichung der Magnetnadel im Juni und Juli fast doppelt so gross ist, als im Januar und Februar. Ebenso richtet sich auch die Lichtelektricität in ihrem Minimum und Maximum nach dem Stande der Sonne.

Das Sichtbarwerden des Lichtes an der dunkeln Materie kommt durch die Doppelbewegung der Erde um die Sonne und um sich selbst von Westen nach Osten zu bestimmten wechselnden Unterschieden der Beleuchtung. Aus der stets die Erde umwandelnden Grenze der Beleuchtung durch die Sonne ergibt sich der Wechsel von Tag und Nacht, und aus der regelmässig in ihren Anfang zurückkehrenden Rotation der Erde um die Sonne ergibt sich der Verlauf des Jahres.

Das Sonnenlicht ist zugleich, wenn auch nicht Ursache, doch die Bedingung der Wärmeerzeugung der Erde, indem

es die Erdwärme erregt. Die Unterschiede der Sonnenwärme beruhen auf dem stetigen jährlichen Wechsel der Tageslängen und der Mittagshöhen der Sonne in Folge der grössern oder geringern Schiefheit der Sonnenstrahlen.

Zugleich hängen mit der täglichen Wärmeerregung durch die Sonne auch tägliche Veränderungen des Luftdruckes zusammen, der am Aequator am stärksten ist. An die Gegensätze von Licht und Dunkel, wie von Wärme und Kälte ist die Dauer, der Wechsel und der Unterschied der Jahreszeiten und die Verschiedenheit der Zonen und Temperaturgürtel gebunden.

Die Bewegung des Erdkörpers um die Sonne ist aber nicht der einzige Einfluss, den die Anziehung der Sonne auf denselben ausübt; ihre Anziehung äussert sich zugleich auf die flüssige Hülle der Erde, nämlich das Meer, noch deutlicher. Stärker nämlich, als die Erde im Ganzen, zieht die Sonne deren umgebende Wassermassen an, und zwar die auf der Nachtseite, d. h. auf dem von der Sonne abgekehrten Theile der Erdoberfläche, befindlichen Wassermassen weniger stark, als die auf der Tagseite, d. h. auf der ihr zugekehrten Oberfläche, befindlichen Gewässer, so dass in Folge dieser Anziehung des Meeres durch die Sonne das Wasser demjenigen Meridian, in welchem die Sonne sich eben befindet, zuströmt und in seiner ganzen Ausdehnung am stärksten anschwillt (Fluthberg), während es in dem entgegenstehenden Meridian in seiner ganzen Massenausdehnung am niedrigsten steht (Ebbethal).

Eine ähnliche, nur stärkere Wirkung auf die Bewegung des Meeres hat der Mond; aber die Fluthwellen des Mondes umkreisen die Erde nicht in gleicher Zeit und in gleichem Schritt mit denen der Sonne, sondern treffen nur zur Zeit des Vollmondes und Neumondes zusammen, wo darum die stärksten (Spring-)Fluthen stattfinden, während um die Zeit der beiden Viertel die Mondsfluth durch die gleichzeitige Sonnenebbe vermindert wird (Nippfluth).

Geringer, als die Wirkung von Sonne und Mond auf die Wassermassen der Erdoberfläche, ist der solarische und lunarische Einfluss auf das Luftmeer der Erde, in Folge dessen es auch eine Luftebbe und Luftfluth gibt, während freilich die bedeutendern atmosphärischen Veränderungen, insbesondere der Witterungswechsel, vorwaltend auf irdische Wechselwirkungen in Verbindung mit dem Einfluss der solarischen Wärmestrah-

lung zurückzuführen sind. Unläugbar ist auch der Einfluss, den die Kometen auf den meteorologischen Process der Erde ausüben.

In ihrem immanenten tellurischen Verhältniss als kosmischer Körper ist die Schwerkraft ein Ganzes; sie besitzt eine anziehende Kraft, welche sie auf alle ihre einzelnen Massentheile oder Körper ohne Unterschied ausübt, so dass sie sich kein Atom aus dem Zusammenhang ihres Ganzen entreissen lässt. Obgleich diese anziehende Kraft dem ganzen Erdkörper, d. h. allen seinen einzelnen materiellen Punkten zukommt, so geht die Gesammtwirkung aus allen diesen einzelnen Anziehungen nach dem Mittelpunkt der Erde, wo die einzelnen Massentheile am gleichmässigsten geordnet sind.

§. 86.

Die mineralogisch-geognostische Beschaffenheit der Erde.

Als Resultat des kosmischen Entstehungsprocesses der Erde erscheinen die mineralischen Stoffe, welche dem Bau der festen Erdrinde als Bestandtheile zum Grunde liegen und sich zu grössern Massen, den Schichten oder Felsarten, aggregiren, deren Lagerung und Formation durch die Entstehungsgeschichte des Planeten begründet ist.

1. Die einfachen Mineralien sind solche, welche entweder als chemische Grundstoffe oder, von weniger wesentlichen fremden Beimischungen abgesehen, als chemische Verbindungen erscheinen und ausser ihrem Verhalten zu Wasser und Wärme (Lösbarkeit, Brennbarkeit, Schmelzbarkeit u. s. w.), sowie ihrem Gefüge und Atomenbau ihr vorwaltend unterscheidendes Merkmal in ihrer Gestalt haben. Die feuerflüssige Materie kämpft in der mineralischen Gestaltung gegen den Mechanismus der Schwere und gegen die auflösende Macht der dynamisch-chemischen Affinität, und das Product dieses von der Erstarrung ergriffenen und festgehaltenen Strebens der ursprünglich flüssigen Materie nach verschiedenen Richtungen hin ist eben das mineralische Individuum, aus dessen Begriffe die nichtmetallischen chemischen Grundstoffe, sowie die eigentlichen Versteinerungen ausgeschlossen sind. Letztere sind organische Körper, die in eine steinigte

Masse verwandelt worden sind und sich nur in Wassergebilden als Reste von jetzt nicht mehr vorhandenen Pflanzen- und Thiergeschlechtern finden, die sich zum Theil durch ihre Ueppigkeit und Riesenhaftigkeit auszeichnen.

Der Process der mineralischen Selbstgestaltung von ihren ersten, noch durch die Macht der Schwere zurückgehaltenen Anfängen bis zu ihrer höchsten, freiesten Vollendung und in sich abgeschlossener Formbestimmtheit zeigt sich in den Stufen des metallischen Minerals, des Steinminerals und des salinischen Minerals.

Der erste, noch unvollkommene Versuch der Natur zu individueller Selbstgestaltung aus dem flüssigen Element ist das Metall, welches als leichtes oder alkalisches Metall noch in gestaltloser Lockerheit und Flüchtigkeit und nur in Verbindung mit andern Stoffen vorkommt, während die schon schwereren unedlen Metalle als die schwersten auftreten.

Die vollendete mineralische Form ist die in gewissen symmetrischen Formen mit bestimmten Winkeln, Ecken und regelmässigen Flächen aus chemischen Processen hervorgegangene und durch Erstarrung fixirte Gestaltbildung, d. h. die Krystallgestalt, die jedoch von der Natur selten vollständig vollzogen, häufig nur angedeutet oder durch Erweiterungen des primitiven stereometrischen Typus modificirt wird.

Die eigentlich mineralische Steinbildung zeigt in den Gruppen des Metalloxyds, des Schwefelkrystalls und seiner Verbindungen mit andern Metallen zu Kiesen oder Sulphuraten, und der Gruppe des Kiesels und der Edelsteine mit dem vollendetsten Krystall, dem Diamant, eine fortschreitende Erhebung des Strebens der Gestaltbildung über die hemmende Macht der Schwere.

Das salinische Mineral endlich oder das Salz erscheint durch die Ausgleichung des Gegensatzes der Basen und Säuren als das vollkommen neutrale chemische Product, und wiederholt und vereinigt in sich die mineralischen Metall- und Steinbildungen, indem es sowohl als Metallsalz oder als Steinsalz erscheint, als auch als eigentliches oder Chlorsalz auf die organische Natur hinweist.

2. Die Schichtgesteine oder Felsarten sind verschiedenartig gestaltete Aggregate oder Conglomerate einfacher Mineralien, die den geognostischen Gebilden zu Grunde liegen und ihrem Aggregatzustande nach entweder grössere

Massen gleichartiger einfacher Mineralien oder ungleichartige (Meng-)Gesteine sind. Letztere sind wiederum chaotische und mechanisch gemengte und ganz formlose (Trümmergesteine) oder Gesteine von krystallinischem Gefüge. Feuer und Wasser wirkten bei der Gestaltung und Lagerung der Schichten gleichmässig zusammen, so dass dieselben theils ursprüngliche Producte des Feuers, theils des Wassers sind und wir sonach plutonisch-vulkanische Hergänge, als Wirkungen von Innen auf die Oberfläche der Erde hinaus, und jovisch-neptunische Hergänge, als Wirkungen von der Oberfläche der Erde nach Innen durch Vermittlung des in die Erde eindringenden Wassers und anderer Stoffe, zu unterscheiden haben.

Nach den Hergängen, denen sie ihren Ursprung verdanken, unterscheiden sich die Felsarten als Absatzgestein, welches durch die unter vorwaltender Wirkung des Wassers vor sich gehenden Ablagerungen von Aussen nach Innen entstanden ist; als Ausbruchgestein, welches aus dem Erdinnern hervorgeschoben und theilweise übergelagert ist; als Umwandlungsgestein, welches in Folge plutonisch-vulkanischer Wirkung durch mechanischen Einschuss anderer Mineralien, oder durch Umschmelzung der verschiedensten Metalle und Steine zu einer einzigen Flussmasse, oder durch chemischen Stoffumsatz umgewandelt worden ist; und als Trümmergestein, welches unter neptunischer Wirksamkeit aus Trümmern der drei ersten Gesteinsclassen nur mechanisch zusammengesetzt ist.

3. Das unmittelbare Gefüge der Erdrinde bilden in einer gewissen Folge die theils neptunischen, theils plutonischen geognostischen Gebilde oder Formationen, welche man gemeinhin als Urgebirg, Uebergangsgebirg, Secundärgebirg oder Flötzgebirg, Tertiärgebirg und Quaternärgebirg (Alluvium und Diluvium) unterscheidet. Die Erdrinde ist nämlich von der aus dem feuerflüssigen Zustand erstarrten ursprünglich dünnen Kruste aus in zwei Richtungen gewachsen, nämlich einmal von Innen nach Aussen durch die allmählig in verschiedenen Zeiträumen schichtenweise aufeinander gelagerten Wassergebilde, und dann von Aussen nach Innen durch die nach Innen in verschiedenen Zeiträumen fortschreitende Erstarrung der Feuergebilde.

Die nach Unten oder nach dem Innern der Erde sich fortsetzende Reihe der Feuergebilde zeigt zuoberst die

Gruppe des Granits, an welche sich die Gruppe des Porphyrs und Grünsteins anschliesst, worauf die noch jüngere Gruppe des Basalts und Trachyts folgt, während die jetzigen Vulkane mit ihren Laven die vierte Gruppe bilden. Diese vulkanischen Formationen erzeugen sich durch die fortdauernde Gluth des in unterirdischen Essen sich selbst stets von Neuem anfachenden und in unaufhörlicher Unruhe umherwälzenden Erdfeuers, in welcher die verschiedensten Metalle und Gesteine zu einer einzigen flüssigen Masse zusammengeschmolzen werden, welche durch ihren Druck und die Gewalt der unterirdischen Dämpfe und Gase nach der Erdoberfläche emporgetrieben wird und durch eine kegel- oder kuppelförmige Oeffnung derselben in der Kratermündung des Vulkans sich einen Ausweg sucht. Als formlose Masse tritt das vulkanische Gestein in der Lava, als glockenförmiger Kegel in den Trachytdomen und als polyedrische, entweder horizontal geschichtete oder vertical aufgerichtete Säule im Basalt auf.

In der vom Granit von Unten nach Oben sich fortsetzenden Reihe der Wassergebilde folgen aufeinander die Gruppen des Schiefers, der mit dem Granit das Urgebirg ausmacht, der Grauwacke oder des Uebergangsgebirgs, wo die Versteinerungen beginnen, die Gruppen der Steinkohle als der eigentlich sogenannten Flötzschichten, dann die Gebilde des Sandsteins, Muschelkalks, Gypses und Steinsalzes, als fünfte Gruppe die des Jura, mit reichen Versteinerungen von Säugethieren, als sechste Gruppe (der Secundärgebirge) die Kreidegruppe mit dem Quadersandstein, als siebente Gruppe (des Tertiärgebirgs) die des Grobkalks mit Braunkohlenschichten, endlich als achte und letzte Gruppe das aufgeschwemmte oder Schuttland (Diluvium) mit dem angeschwemmten Lande (Alluvium), das die noch jetzt fortgehenden Ablagerungen der Meere, Flüsse und Quellen bilden.

§. 87.

Der Process der Erdbildung.

Die Bildungsgeschichte der Erde bewegt sich in der Reihenfolge der Schichten, deren Gefüge die jetzige Erdrinde bildet und die sich als die Urkunden für die verschiedenen Umwälzungen zu erkennen geben, aus denen der gegenwärtige Zustand unserer Erde als letztes Resultat hervorging. In dem

titanischen Schaffen der elementarisch-tellurischen Mächte waltete der kosmische Trieb jener mit bewusstloser Nothwendigkeit wirkenden ewigen Urkraft der Welt, die wir als Wille erkennen, und die im Geiste als selbstbewusste Freiheit sich zur Vollendung bringt.

Die Reihe dieser vorgeschichtlichen geognostischen Begebenheiten beginnt mit der ursprünglich zu einer ungeheuren, von Westen nach Osten um sich selbst kreisenden gasartigen Masse verflüchtigten Materie oder gasigen Uratmosphäre, deren Dichte nach dem Mittelpunkte zu, in Folge der Gravitation, zunehmen musste, indem die um den sich verdichtenden Kern kreisende Nebelhülle sich in fortgesetztem Rückzug gegen den Schwerpunkt befand. Diese gasige Masse, in welcher noch alles Wasser mit den darin aufgelösten salzigen, kalkigen und erdigen Stoffen verflüchtigt war, verdichtete sich allmählig in feuer-flüssigen Zustand.

Diese flüssige Masse war der wechselseitigen Anziehung ihrer Atomentheile überlassen; fortgesetzte Bewegungen in dieser flüssigen Masse konnten erst zur Ruhe gelangen, nachdem sich eine Folge von Kugelschichten nach Maassgabe der Dichten um den Schwerpunkt des Ganzen gelagert hatte. Durch die Schwungkraft erfolgte eine Ablenkung der kreisenden Massentheilchen von der geradlinigen Richtung. Schwerkraft und Schwungkraft wirkten, als die beiden Seiten der allgemeinen kosmischen Affinität, bei der Ballung der Erdmaterie zusammen.

Unter dem Einflusse der Schwere musste die sich ballende flüssige Erdmaterie vollkommene Kugelgestalt annehmen, aber die der Schwerkraft entgegenwirkende Schwungkraft verhinderte diess in der Art, dass da, wo sie am Stärksten ist, sich mehr Materie anhäufte und in allmähliger Abnahme immer weniger bis zu den Stellen, wo die Schwungkraft ihr festes Minimum erreicht; in der Aequatorzone musste die Erde anschwellen, an den Polen sich abplatten und so die ovale Gestalt eines Ellipsoids annehmen.

Mit beginnender Erdickung und Erstarrung der feuerflüssigen Erdmasse bildete sich die erste Kruste aus den am Schwersten schmelzbaren Stoffen, und zugleich setzte sich in Folge des Einflusses von Sonne und Mond die Fluthgestalt der flüssigen Masse fest; in Folge der Fluth-Ebbe aber begann der Niederschlag des Wassers und damit eröffnete sich die ge-

doppelte Wirksamkeit der neptunischen und plutonischen Mächte, des Wassers und Feuers, in einer Reihe von allmählig und in grossen, durch organische Bildungen unterbrochenen Zeiträumen vor sich gehenden, gewaltigen Umwälzungen der Erdrinde, die in Wasserbedeckungen mit Ablagerung und Ausrodung von Landesstrecken und in plutonischen Rückwirkungen mit Ausbrüchen, Hebungen und Senkungen fortschritten, wodurch die Erdfesten aus inselhafter Zersplitterung unter vielen Schwankungen zusammengewachsen sind.

Kommt das in den Boden eindringende Wasser auf früher über undurchdringlichen Bodenschichten angesammeltes Wasser, so steigt es, bis sein Spiegel an die Oberfläche tritt, als Quelle, deren Springkraft daher rührt, dass ihre Wurzeln höher liegen, als sie selbst, so dass das Wasser mit grösserem oder geringeren Druck aufwärts getrieben wird, nachdem es einer geneigten Bodenschicht entlang an die Quellstelle fortgeleitet worden.

Da das Wasser im Boden mannichfaltige Stoffe in sich aufnimmt, so ist kein Quellwasser vollkommen rein. Enthält es fremdartige Stoffe in höherem Maasse, so heisst es Mineralwasser: Sauer-, Schwefel-, Salz-, Bitter-, Stahlwasser. Warmquellen oder Thermen entstehen durch Berührung des unterirdischen Wassers mit der innern Erdwärme und nimmt die erhöhte Temperatur der verschiedenen Tiefen an, von der Blutwärme bis zur Siedhitze. Gashauchungen oder Gasströmungen sind theils vorübergehend als vulkanischen Ausbrüchen vorangehend oder dieselben begleitend, theils stetig, nach Art der Quellen, als Gasquellen. Fortwährende uns unbekannte chemische Zersetzungen im Innern der Erde erzeugen jene Gase. Wird mit den Gasen, namentlich brennbaren, zugleich Schlamm ausgestossen, so entsteht eine Art von Quellen, die man Schlammvulkane oder (wegen ihres Salzgehaltes) Salsen nennt.

Finden die unterirdischen Dämpfe und Gase nicht den Weg zu einer vulkanischen Esse, so wird ihre erhöhte Spannkraft und Ausdehnsamkeit die Ursache zu den unter dem Namen der Erdbeben bekannten und theils mit vulkanischen Ausbrüchen verbundenen, theils für sich allein vorkommenden Erschütterungen des Bodens, die theils als abwechselnde Hebung und Senkung des Bodens wellenförmig sich fortpflanzt, theils in heftigen Stössen, theils in rüttelnder oder wirbelnder

Bewegung auftritt und über eine grössere oder geringere Fläche des Erdbodens sich ausbreitet.

III. Der elementarisch-meteorologische Process und die Gestaltung der Erdoberfläche.

§. 88.

Uebergang.

In ihrem gegenwärtigen Totalzustande, wie er als das Resultat der vergangenen Bildungsprocesse seit der letzten, unter dem Namen des Diluviums bekannten, grössern Wasserbedeckung sich darstellt, bietet sich die Erdoberfläche für die Betrachtung nach den verschiedenen Seiten ihrer elementarischen Substanz oder nach Luft, Land und Wasser dar.

Die von dem festen Ganzen der Erdoberfläche unterschiedenen flüssigen Formen sind die sogenannten Elemente der Luft, des Feuers und des Wassers, welche den ganzen Erdball in ihrer Höhe und Tiefe in unaufhörlicher Bewegung scheinbar regellos und doch gesetzmässig umkreisen und von hoher Bedeutung für das Ganze sind. Sie wirken (wie Carl Ritter sagt) nach den mechanischen Gesetzen der Expansion, des Stosses, der Gravitation in uranfänglicher Weise fort und fort und sind als die immer nachgiebig erscheinenden, tausendarmigen, handfertigen, unermüdet geschäftigen Träger und Beweger in der Haushaltung der Natur zu betrachten, welche die Tiefe der Erde mit der Oberfläche und ihre Oberfläche mit der Himmelshöhe, den Süden mit dem Norden, den Osten mit dem Westen befreunden.

Während der noch unveränderlich im ersten Zustande seiner Erstarrung befindliche Mond ohne atmosphärische Gashülle, ohne Luft, Wasser und Feuer und darum auch ohne organisches Leben ist, wird die Erde durch die unaufhörliche Wechselwirkung dieser Elemente erst zur Fruchtbarkeit aufgeschlossen.

Die elementarischen Grundunterschiede des Feuers und Wassers sind in der Luft noch in gleichgültiger Allgemeinheit beisammen; die Luft ist die durchsichtige, elastische, überall eindringende und das Ganze umfassende, der Verdichtung und Verdünnung gleichmässig fähige Flüssigkeit. Das Wasser

ist das allgemeine Offensein des irdisch Materiellen gegen die bestimmten Unterschiede, welches als das mechanisch Flüssige und zugleich der Starrheit Fähige thätig ist; während das Feuer das die Starrheit des Körperlichen Verändernde und Auflösende und in der Auflösung des Bestehenden sich selbst Verzehrende ist.

Die besonderen Momente in der elementarischen Erscheinung der Erde sind: 1) der atmosphärische Process der Erde nach seinen einzelnen Seiten als Luftprocess, meteorologischer Wasserprocess und Temperaturprocess; 2) die allgemeine Gliederung der Erdoberfläche in Land- und Wasser-Massen; und 3) die individuelle Plastik der jetzigen Erdoberfläche.

§. 89.

Der atmosphärische Process der Erde: a) als Luftprocess.

Das die Erdkugel in einer mächtigen, nach den Polen zu abgeplatteten Schicht oder Kugelschale umgebende elastische Element ist die atmosphärische Luft, welche mit allen Gasen die einer unendlichen Steigerung fähige Ausdehnbarkeit und mit der Grösse des Drucks gleichen Schritt haltende Zusammendrückbarkeit gemein hat. Die Einheit beider Grundeigenschaften ist die vollkommene Elasticität der Luft. Ihrem chemischen Grundwesen nach ist sie aus $^1/_5$ Sauergas und $^4/_5$ Stickgas, überall auf der ganzen Erde in dem gleichen Grundverhältniss, gemischt, womit sich zugleich noch andere gasige Stoffe als untergeordnete Bestandtheile verbinden, die auf und aus der Erdoberfläche sich fortwährend entwickeln, insbesondere Wasserdampf und Kohlensäure.

Diese die Erde umgebende Lufthülle wird durch die Anziehungskraft der Erde an deren Oberfläche festgehalten, wodurch die Ausdehnbarkeit der Luft beschränkt und zugleich der Druck hervorgebracht wird, den die Luft überall, wenn auch unter manchen Veränderungen und Schwankungen, ausübt, und der sich aus dem Druck einer Stickstoff- und Sauerstoffatmosphäre und aus einer Wasserdampf- und Kohlensäureatmosphäre zusammensetzt, so zwar, dass mit der Erhebung über dem Meeresspiegel Druck und Dichte der Luft abnimmt.

Indem die durchsichtige Atmosphäre das Sonnenlicht in jedem Punkte zum grössern Theile durchlässt, und nur einen kleinern Theil zurückwirft, entsteht ebenso die Tageshelle, als die Dämmerung, welche letztere durch die Zurückwerfung des Lichts bewirkt wird, das noch die oberen Regionen der Atmosphäre trifft, wenn schon die untern nicht mehr unmittelbar beschienen werden. Die blaue Farbe des heitern Himmels beruht darauf, dass die Atmosphäre vorwaltend blaues Licht zurückwirft, welches erst durch feinen Niederschlag von atmosphärischen Wasserdämpfen einen weisslichen Ton erhält.

In den obern Schichten der Atmosphäre ist die Luft dünner, in den untern dichter, aber nicht überall in gleicher Meereshöhe ist die Luft gleich dicht, wodurch das Gleichgewicht in der Atmosphäre gestört wird, das sich in denjenigen Bewegungen oder Strömungen der Luft, die wir Winde nennen, herzustellen strebt, wobei der aufsteigende und niedersteigende Luftstrom zusammen einen allerdings durch mancherlei Einwirkungen sehr verwickelten Kreislauf bilden. Die Hauptwirkung, von welcher ebensowohl die unregelmässigen Windwechsel unserer Gegenden, wie die regelmässigen Winde in den Tropen gemeinsame Folgen sind, besteht in der alle andere Luftströmungen an Macht und Ausdehnung übertreffenden, unablässig thätigen Aequatorial- und Polarströmung, durch welche sich der Luftaustausch zwischen den wärmsten und kältesten Erdräumen vermittelt, so dass in den gemässigten Zonen rund um die Erde herum bald der Aequatorial-, bald der Polarstrom der untere ist, während in der heissen Zone der Polarstrom stets der untere ist (als unterer Passat) und der Aequatorialstrom stets hoch oben geht (oberer Passatwind) und also auf der nördlichen Halbkugel die unteren Passate reine Nordwinde, auf der südlichen Halbkugel reine Südwinde wären, wenn nicht durch die fortwährende Axendrehung der Erde zugleich eine Luftströmung nach Westen und Osten und damit eine Drehung des Windwechsels hervorgebracht würde. In ihrer Reinheit treten die Passatwinde in der heissen Zone nur auf den Oceanen hervor.

Auf dem Wechsel der Winde, der sich nicht auf bestimmte Gesetze zurückführen lässt, beruht vorzugsweise der Witterungswechsel und die Ungleichheit der Jahrgänge.

§. 90.

b) Der meteorische Wasserprocess der Atmosphäre.

Unter dem Einflusse der Luftbewegung vollzieht sich der durch die Wärme vermittelte Verdampfungs- oder Verdunstungsprocess des Wassers, d. h. seine Auflösung in Gasform, deren Menge von der Grösse und Beschaffenheit der dunstbildenden Fläche abhängt. Durch Abkühlung und Erkältung der Luft, d. h. durch Uebergang des Wasserdunstes aus einer wärmern in eine kältere Luftschicht, erfolgt der Niederschlag des in der Luft nicht sichtbaren atmosphärischen Wasserdampfs in tropfbarflüssiger Gestalt.

Setzt sich der Wasserdampf an den stärker als die Luft erkälteten Boden ab, so entsteht Thau und Reif. Sind die in den untern Regionen der Atmosphäre sich bildenden Dunstbläschen unendlich klein und noch nicht wirkliche Tropfen, so tritt der Niederschlag als Nebel auf, und zwar schreitet die Nebelbildung entweder nach Oben fort (der Nebel steigt) oder der Niederschlag löst sich von Oben her fortschreitend in Dampf auf.

Der in obern Regionen der Atmosphäre sich sammelnde Nebel verdichtet sich unterm Druck der Luft in Wolken, die vom Stoss des Windes zusammengepresst, ausgedehnt, weggetrieben und zerrissen werden und nach ihren verschiedenen Formen oder Grundgestalten theils die höchstliegenden Flocken- oder Federwolken, theils Haufenwolken, theils Schichtenwolken mit ihren Uebergangsformen als fedrige Haufenwolken oder Schäfchen und als gethürmte Haufenwolken oder Wolkengebirge.

Werden durch Druck oder fortgesetzten Niederschlag in den Wolken die Dunstbläschen verdichtet, so entsteht Regen, bei Eisbläschen Schnee. Nach der verschiedenen Beschaffenheit der Regentropfen sind die Formen des Regens bestimmt, der im Regenguss eine zu wahren Wasserfäden fortgeschrittene Tropfenbildung zur Erscheinung bringt.

Mit der Veränderung der Luftbewegung und ihres Wärmegrades erzeugt sich eine elektrische Spannung der Luftschichten, welche in der Mitte zwischen der obern und untern Luftregion am stärksten wird und das Gewitter hervorbringt. Die verdampfende Erdfläche ist negativ-elektrisch, die mit dem entwichenen Dampf gesättigte Atmosphäre positiv-elektrisch;

beide entgegengesetzte Elektricitäten gleichen sich bei langsamem Niederschlag in der Regel und allmählig aus, während die unter Sturm und Regen plötzlich vor sich gehenden Ausgleichungen der gesteigerten elektrischen Spannung zwischen den Wolken und dem Erdboden im Gewitter sich vollziehen, wobei es in Folge des heftigen Entladungsdranges **blitzt**, während in Folge eines erhöhten Grades plötzlicher Abkühlung in der obern Luft die Regentropfen die Gestalt von Eisstücken annehmen und so als **Hagel** auftreten.

§. 91.

c) Der Temperaturprocess der Erde.

Die Ausstrahlung des Sonnenlichtes bringt auf der Erdoberfläche bestimmte Wärme- oder Temperaturverhältnisse hervor. Da die Sonnenstrahlen an den Polen schief, am Aequator senkrecht auffallen, so hängt die in einer bestimmten Zeit auf der gesammten **Erdoberfläche** in Folge der Sonnenstrahlung sich entwickelnde Wärme lediglich von dem Winkel ab, den die Erde in jener Zeit durchlaufen hat, so dass in Zeiten, in denen gleiche Winkel um die Sonne beschrieben werden, auf der Erdoberfläche im Ganzen gleichviel Wärme erregt wird. Mit der Einstrahlung der Sonnenwärme in den Erdboden wechselt aber die Ausstrahlung in die Atmosphäre ab, und in Folge der letztern tritt wieder Erkältung in den Nächten ein.

Nach der specifischen Verschiedenheit des Wassers von der festen Erdoberfläche sind auch die Temperaturverhältnisse des **Wassers** verschieden, welches sowohl langsamer und zu geringerem Grade erwarmt, als auch langsamer und in geringerem Grade als der Erdboden erkaltet. Indem das auf der Oberfläche erkaltende Wasser in Folge seiner grössern Dichte untersinkt, nimmt die Wassertemperatur mit der Tiefe ab, während in der Tiefe befindliches wärmeres Wasser in die Höhe steigt. Erst mit dem beginnenden Gefrieren des Wassers von der Oberfläche aus ändert sich das Verhältniss wenigstens bei seichtern, stehenden Gewässern, während bei Strömen in der Tiefe die Temperatur früher, als an der Oberfläche, auf den Eispunkt gelangt und so das Grundeis

früher sich bildet, als bei der ungehinderten Strömung an der Oberfläche die Eisbildung zu Stande kommt.

Wegen der nach Oben abnehmenden Dichte der Atmosphäre nimmt die Temperatur der Luft nach Oben ab, indem die dünnere Luft weniger Licht- und Wärmestrahlen verschluckt und ausserdem die untern Luftschichten durch Rückstrahlung der Wärme von dem Erdboden aus noch eine weitere Zunahme von Wärme erhalten. Von dem täglichen und jährlichen Gang, Spielraum und Mittelbetrag der Luftwärme an der Erdoberfläche selbst hängt der Unterschied des Klima ab, wobei noch geographische Breite und Meereshöhe eines Ortes, die Nachbarschaft des Meeres und dessen Strömungen, herrschende Winde, Natur und Gestaltung des Bodens mit einwirken, so dass z. B. das Gebirgsklima vom Steppenklima, das Küstenklima vom Binnenklima verschieden ist.

Die allgemeinen Temperaturunterschiede der Luft lassen sich auf gleichmässigere Maasse zurückführen, indem sich die Temperatur von ihrem Minimum an den Polen bis zu ihrem Maximum am Aequator durch die dazwischen liegende mittlere Temperatur hindurch in verschiedene, die Erdoberfläche ringförmig umgürtende Grade, Temperaturgürtel oder Zonen, auseinanderlegt, nämlich die beiden Polarzonen als die äussersten kalten Gürtel, die tropische oder Aequatorialzone als die heisse, und die beiden, auf jeder Halbkugel der Erde dazwischen liegenden gemässigten Zonen.

Die durch Natur und Gestaltung des Bodens hervorgebrachten Unterschiede gleicher Wärmeverhältnisse an verschiedenen Orten derselben Breite lassen sich durch wellenförmige Linien (Isothermen) fixiren, welche die Orte von gleicher mittlerer Jahrestemperatur verbinden. Ebenso wird die mittlere Temperatur des Sommers und Winters durch ähnliche Linien bezeichnet, welche unter dem Gefrierpunkt Isochimenen, über demselben Isotheren heissen. Dass die Isothermen nicht mit den Parallelkreisen zusammenfallen, sondern nach den Polen und dem Aequator hin in grössern oder geringern Wölbungen ausbiegen, hat seinen Grund in den störenden Einflüssen auf die Wärmeverhältnisse.

In ähnlicher Weise werden diejenigen Punkte der Erdoberfläche, welche in verschiedenen Höhen über dem Meeresspiegel einerlei Mittelwärme haben, durch Isothermflächen oder Höhenisothermen verbunden und weiterhin auch für die Gleich-

heit der Winter- und Sommerwärme an solchen Orten die Höhenflächen der Isochimenen und Isotheren, unter welchen die wichtigste die Schneefläche oder die unterste Grenze des ewigen Schnees ist.

§. 92.

Die Gliederung der Erdoberfläche in Land und Wasser.

a) Die allgemeinen Verhältnisse des Wassers.

Die Erdrinde, als äusserlich gestaltete materielle Räumlichkeit, hat zu Grundfactoren ihrer Gestaltung das flüssige Element des Wassers, das starre Element des festen Landes und die Verbindung beider in der Landschaft.

Das auf der Erdoberfläche befindliche ursprüngliche Wasser ist das Meerwasser, der Okeanos der Griechen, dessen Massen in beständiger Verdunstung begriffen sind. Der Niederschlag des Wassers dringt sickernd in den Boden ein und sammelt sich in unterirdischen Reservoirs wieder an, um mit dem im Innern der Erde selbst erzeugten Wasser in den Quellen wieder lebendig hervorzubrechen, deren verschiedene Abflüsse in Bächen, Flüssen und Strömen sich zu einem Hauptcanal vereinigen, durch den das Wasser in's Meer zurückgelangt, so dass ein beständiger Kreislauf des Wassers im Innern und an der Oberfläche der Erde stattfindet.

Der dem Meere ursprünglich zukommende, mit noch andern mineralischen Bestandtheilen vermischte Salzgehalt, der übrigens keineswegs überall gleich ist, sondern mit Verdampfung und Eisbildung steigt und in Binnenmeeren sinkt, rührt von der ursprünglichen Entstehung des Wassers aus der allgemeinen Atmosphäre der Erdoberfläche her. Während der Meeresboden ähnliche Unebenheiten darbietet, wie das aus dem Meere hervorragende Land, so dass sich uns in den oceanischen Inseln die Gipfel und Rücken unterseeischer Gebirge darbieten, ist die Oberfläche des Meeres eine ellipsoidische, welche nicht in allen Punkten gleich weit von der Erdmitte entfernt ist. Diese bis auf geringe Unterschiede allen Meeren gemeinsame sphäroidische Horizontalität des in relativer Ruhe befindlichen Meerwassers ist der Meeresspiegel, welcher im Verlauf der Zeit im Wesentlichen an Masse unveränderlich gleich bleibt und sich auch in Zufluss und Abfluss im Gleichgewicht erhält.

Das flüssige Element der Erdoberfläche ist in fortwährender Beweglichkeit begriffen, die hauptsächlich eine dreifache ist, nämlich einfache Wellenbewegung, besondere Strömungen und die in der Ebbe und Fluth hervortretende kosmische Erregung des Meeres, welche auch bei den beiden erstern mit im Spiel ist.

Die durch die Bewegung der Atmosphäre verursachte und durch die verschiedenen Grade des Windes gesteigerte einfache Wellenbewegung, die vom leichten Kräuseln des Wassers bis zur Bildung von mächtigen Wogen und Wellenbergen fortschreitet, aus denen die aufgeregten flüssigen Massen wieder ihr ursprüngliches Gleichgewicht herzustellen suchen, geht nur an der Oberfläche des Meeres vor sich und reicht auch im heftigsten Sturme kaum bis gegen hundert Fuss in die Tiefe hinab.

Das abwechselnde Steigen und Fallen, Erheben und Zurücksinken des Meeres in der Ebbe und Fluth findet jedes binnen eines Tages zweimal als ein von Osten nach Westen fortschreitender Umlauf zweier, von der Sonne und vom Mond erregter Fluthwellen um die Erde statt.

Die wahre und eigentliche Bewegung des Meeres ist die zum Theil durch die Fluthbewegung bewirkte allgemeine Rotationsströmung der Gewässer von Osten nach Westen, die jedoch aus der Richtung eines die Erde regelmässig umfluthenden Kreislaufes durch entgegenliegende hemmende Festlande abgelenkt und nach Norden und Süden getheilt, sowie auch in ihrer Geschwindigkeit beschränkt wird, so dass sich daraus ein mannigfaltiger Inbegriff verschiedener Strömungen ergibt. Die Linien der an den einzelnen Punkten gleichzeitigen und gleichhohen Fluthwellen heissen Isorrhachier, welche nur in dem weitesten und grössten Meere, dem grossen Ocean, sich mehr den Meridianen nähern und, je kleiner die Meere sind, um so bedeutender von den Meridianen abweichen.

In diese ostwestlichen Rotations- oder grosse Aequatorialströmung verlaufen die Polarströmungen, welche von den Polen gegen den Aequator fortschreiten und darin ihren Grund haben, dass die untern und kältern Gewässer die obern und wärmern zu verdrängen streben. Da aber die von den Polen herkommende Strömung kältern und daher dichtern Wassers eine geringere Geschwindigkeit hat, als die obere

Strömung, so werden auch dadurch wieder Veränderungen der Strömung und der Temperatur der Gewässer hervorgebracht.

§. 93.

Fortsetzung.

b) Die allgemeine Gliederung des festen Landes.

Wie das Wasser bei der Erdbildung wesentlich thätig war, um in grossartigem Maasstab als Diluvium und Alluvium die äussere Gestaltung und Begrenzung der Landmassen bewirken zu helfen, so erscheint auch die Bildung von Halbinseln, Busen und Continentalinseln als Product der mächtigen Strömungen des Meeres, und die Formen des Festlandes unterliegen dem fortdauernden Einfluss des flüssigen Elements.

Den Oceanen, als unterschiedenen grossen Wasserräumen, treten Erdtheile als unterschiedene grosse Landesmassen entgegen; aber nur etwas mehr als ein Viertel der Erdoberfläche ist vón Land eingenommen, so zwar, dass in der allgemeinen Land- und Wasservertheilung die nordöstliche kleinere Halbkugel die continentale, und die südwestliche grössere die pelagische Seite unsers Planeten ist, in der Mitte der erstern aber, die eigentlich aus einem einzigen Continent besteht, Europa liegt, in der Mitte der andern die australischen Inseln. Der vollkommenste Gegensatz der oceanischen und continentalen Natur erscheint in Australien und Africa, eine Vereinigung beider in Asien und America, während in Europa die vollkommenste Durchdringung und reichgegliederte Ineinsbildung der Gegensätze herrscht, wesshalb es an der Spitze aller Landentwickelung steht.

Der Landentwickelung liegen im Allgemeinen zwei wesentliche Formen zum Grunde, die wagrechte oder horizontale in der Ebene und die senkrechte oder verticale Gliederung in der Erhebung des Landes, deren Ausgleichung im Stufenlande stattfindet. Das allgemeine natürliche Maass für die verticale Ausdehnung oder Höhe der Continente ist der Wasserhorizont oder Meeresspiegel.

Als sichtbare Fortsetzung des tiefer liegenden Meeresgrundes erhebt sich das Land über das Wasser. Die im Gebirgssysteme auf mannichfache Weise zum Ganzen sich verbindenden Grundformen dieser fortschreitenden Erhebung sind:

die als Bergkuppe vereinzelt auftretende Erhöhung, sodann die als Gebirge auftretende Reihe (Kette) oder Gruppe von Bergen, der als Hochplatte (Plateau) die Ebene in sich wiederholende Berg. Nach dem Vorherrschen der einen oder andern Grundform zerfallen die Gebirgssysteme in centrale oder Massengebirge, in Gebirgszonen oder Kettengebirge und in Tafelländer.

Die Kehrseite und der Gegensatz des gehobenen Landes ist die den Uebergang von der Gebirgsform zum Meere bildende Tiefebene oder das Tiefland, das durch seine Begrenzung näher bestimmt wird, sonst aber auch als grosse selbständige Landmasse oder als Küstentiefland (Flachland) auftreten kann. Die eigentliche Thalbildung tritt nämlich mit parallelen, entweder offenen oder einseitig geschlossenen oder doppelt geschlossenen Bergreihen als Längenthal, in der Durchbrechung eines Bergzugs als Querthal, und in kranzförmiger Einschliessung einer Vertiefung als Kesselthal auf.

Alle besondern Formen des Gegensatzes zwischen Hoch- und Tiefland vermittelt das Stufenland, in welchem die verschiedenen Formen des gehobenen Landes gleich Stufen oder Terrassen, den Flussthälern und Stromläufen entlang, den Uebergang zum Meere vermittelnd, sich anschliessen.

Nach der grössern oder geringern Empfänglichkeit des Bodens für die Vegetation unterscheiden sich die Flächenländer als Wüsten oder als Haiden oder als Steppen. Von der Gestalt und Beschaffenheit des Bodens und der des Klima's ist die Verbreitung und Vertheilung der Pflanzen auf der Erdoberfläche abhängig. Die Bestimmung der Verhältnisse der Pflanzenwelt zur Erdoberfläche ist Gegenstand der Geographie der Pflanzen, worin Pflanzengürtel der kalten, der gemässigten und der heissen Zonen unterschieden und die individuelle Einheit eines bestimmten Vegetationsgebietes als Flora festgestellt wird.

§. 94.

Fortsetzung: die Landschaft.

Das durch die Wasserbedeckung des festen Landes entstehende zusammenhängende System von Thal-, Fluss- und Strombildung und die auf diese Weise sich ergebende Viel-

seitigkeit und Mannichfaltigkeit des Wasserlaufs bedingt hauptsächlich die Entwickelung derjenigen localisirten Vielseitigkeit und zusammenhängende Einheit eines relativen Ganzen, welche als Landschaft überall die räumliche Basis alles organischen Lebens erscheint.

Mag sie nun als monotone Landschaft nur eine bestimmte Naturform des Landes oder des Wassers oder der Vegetation als beherrschende haben, oder als Contrastlandschaft den Gegensatz dieser Naturformen in sich darstellen, oder endlich als harmonische Landschaft die gleichmässige Vereinigung derselben zur Erscheinung bringen; immer beruht die Landschaft wesentlich auf der Wechselbegrenzung des starren und flüssigen Elements und schliesst in dem auf ihrem Boden sich entfaltenden organischen Leben die Blüthe ihrer localen Individualität und bestimmten physicalischen Physiognomie auf, welche durch den Unterschied der Tages- und Jahreszeiten und der Zonen zugleich bedingt ist.

Das Element, welches an die festen Formen des Landes erst Leben und Individualität bringt, ist das Wasser. Das Festland wird vom Geäder der Bäche und Flüsse mannichfaltig durchzogen, deren Wasser durch Hauptcanäle in stetiger Verbindung mit dem Meere steht, während sowohl in Hoch-, als in Tiefländern auch einzelne vom Meere abgeschlossene, binnenländische Wasserbecken als Landseen vorkommen, die jedoch meist durch Flüsse mit dem Meere in Verbindung stehen, entweder als Quellseen, indem Quellen eine seeartige Ausbreitung haben, oder als Flussseen, indem die Seen als vorübergehende Erweiterungen eines Flussbeckens erscheinen, oder als Alpenseen, indem das Gewässer des Flusses beim Austritt aus einem Gebirgslande gleichsam eine Wasser- und Geröllniederlage von Sand und Felsblöcken bildet.

Nach den in einem Hauptcanal zusammenfliessenden und dadurch zu einem Stromsystem sich vereinigenden verschiedenen Wassern zerfällt ein Landestheil in ebensoviele Stromgebiete, deren eigentlicher Boden die Tiefländer sind. Dem durch eine Ebene oder Hochplatte mit flachen Ufern in gleichmässiger Allmählichkeit hinfliessenden Strome steht der Bergstrom entgegen, welcher von einem Hochlande als Wild- oder Giessbach entspringt, durch das Sturzwasser Alpenseen bildet, im Wasserfall senkrecht herabstürzt, in der Stromschnelle eine schiefe Ebene entlang oder durch eine schroffe Verengerung

des Strombettes hindurcheilt und in den Strombrandungen oder Katarakten über Felsen stürzt oder im Strudel und Wirbel an denselben sich bricht.

Durchläuft ein Hauptstrom alle Abstufungen des Landes vom Hochlande an, durch das Stufen- und Tiefland hindurch, so vereinigt er in seinem oberu, mittlern und untern Laufe alle Gegensätze des Stromlebens, während bei andern Flüssen der Oberlauf sich bloss auf den Quellbezirk des Gebirges mit seinen Wildbächen beschränkt, oder der Mittellauf ganz fehlt und der Stromlauf ausschliesslich der Ebene angehört, in welcher der sich vertheilende Strom Inseln bildet und vor der Einmündung seines Flachlaufes in's Meer, unter Anschwemmung eines sumpfig-fruchtbaren Vorlandes, sich in Deltabildungen verzweigt oder seeartig zum Golf sich erweitert.

Im Allgemeinen ist ein vom Wasser umgrenztes Land eine Insel; diese Begriffsbestimmung ist jedoch zu unbestimmt, da es auch vom Wasser umgrenzte Continente gibt, wie Neuholland, und im Grunde alle erscheinende Erdoberfläche insularisch ist. Zum Begriffe der Insel als solcher gehört darum wesentlich noch die quantitative Bestimmung, dass von den allgemeinen Grundformen des Festlandes keine den Stempel vollständig ausgeprägter Selbständigkeit trägt, sondern dieselben vielmehr in Beziehung auf andere beherrschende Totalitäten des Festlandes nur als vereinzelte Existenzen erscheinen.

Auf den Bildungsprocess der Inseln gründet sich die Eintheilung der Inselwelt. Die niemals dem offenen Meere angehörenden, sondern in der Nähe der Continente, mit deren Nähe parallelliegenden, langgestreckten, schmalen Inseln, welche sich als die vom Wasser losgerissenen vereinzelten Conturen der Continente darstellen, heissen Continentalinseln, wie z. B. die griechischen Inseln nothwendige und wesentliche Bestandtheile von Griechenland selbst sind.

Als vom Continent unabhängige, selbständige Individuen, die theilweise Producte des Meeres und vulkanischer Thätigkeit sind, erscheinen die runden Inseln, von welchen die hohen pelagischen Inseln mit einer kesselförmigen Vertiefung in ihrer Mitte als rein vulkanische Producte aus dem Meeresgrunde hervorgetrieben sind, während die niedern pelagischen Inseln sich als Werke des Baues der Korallenthiere mit vulkanischer Grundlage darstellen.

§. 95.

Die individuelle Plastik der Erdoberfläche.

Durch das Wechselverhältniss des starren und flüssigen Elementes wird die einfache Grundgestalt der erscheinenden Erdoberfläche in ihrer natürlichen Gliederung bedingt.

Aus der zusammenhängenden Wasserfläche des Weltmeeres ragt das feste Land, abgesehen von einer grossen Anzahl kleinerer und grösserer Inseln, besonders in zwei mächtigen zusammenhängenden Landmassen, der östlichen und der westlichen Landfeste oder der alten und neuen Welt hervor, die sich im Norden wiederum so bedeutend nähern, dass in den eisigen Polarländern der Gegensatz des Ostens und Westens ganz verschwindet, während im Süden die Enden der beiden grossen Landfesten durch die grossen Becken des stillen und atlantischen Oceans getrennt, in die allmählig in's südliche Eismeer übergehende Südsee ragen.

Während das Meeresbecken des atlantischen Meeres inselleer ist, breitet sich die riesenhafte Fläche des stillen Meeres innerhalb der Tropenzone zu einer ausgedehnten Inselflur von Osten und Westen hinaus und ist in der Nähe des Südpols wahrscheinlich von einer, sei es zusammenhängenden oder stellenweise durchbrochenen Masse continentalen Landes begrenzt.

Die grössere und mannichfaltiger gegliederte, zu einem vollkommenen Ganzen in sich abgeschlossene östliche Hemisphäre, der Ostcontinent, gliedert sich durch zwei grosse Zwischen- oder Mittelmeere in vier Erdtheile, indem das innere oder sogenannte Mittelmeer schlechthin zwischen Europa, Asien und Africa liegt, das grössere äussere Mittelmeer dagegen oder der indische Ocean zwischen Africa und Australien liegt.

In dieser östlichen Landfeste machen Asien, Africa und Europa eine ununterbrochene Landmasse aus, von welcher Asien mit seiner nach allen Weltgegenden hin in weite Tiefländer abfallenden Centralhochebene den Grundstock bildet, während das am reichsten und individuellsten gegliederte Europa als ein grosses Halbinselglied von Asien erscheint, und das in seinen äussern Umrissen am selbständigsten auftretende Africa, das in seiner Nord- und Südhälfte den schroffsten Gegensatz von Hoch- und Tiefland darstellt, nur durch eine Landenge mit Asien zusammenhängt.

Diesen drei Welttheilen gegenüber stellt sich der grosse australische Inselcontinent, in welchem die Form des Tieflandes vorherrscht, zunächst nur als ein abgetrenntes Glied des Ostcontinents dar; aber der die Südspitze Asiens und den Norden Australiens trennende oceanische Zwischenraum ist von mächtigen Haufen grosser Inseln angefüllt, von denen ein Theil gleichsam nur eine mehrfach durchbrochene Landenge bildet, die auf das südöstliche Ende des Ostcontinents hinweist.

Die einfacher und gleichmässiger gebaute westliche Hemisphäre, der Westcontinent, vereinigt alle besondern Landesformen der Osthemisphäre zu einem einzigen Ländersysteme, das sich in zwei nur durch eine langgestreckte Landenge zusammenhängende selbständige Erdtheile gliedert, Nord- und Südamerica, zwischen welchen sich das Mittelmeer der neuen Welt, das westindische Meer ausdehnt, dessen in einem weiten Bogen von Süd- nach Nordamerica sich erstreckende und mit dem Continent in unmittelbarer Wechselwirkung stehende Inselflur aus vulkanischen, aus korallischen und Gebirgsinseln besteht.

Durch und durch oceanisch erstreckt sich America durch alle Zonen auf der Nord- und Südhälfte der Erde; der eigentlich gediegene Continent America's, die südliche Hälfte, enthält den Gegensatz des westlichen Hoch- und des östlichen Tieflandes, welches letztere in drei grosse Stromgebiete zerfällt, während der nordamericanische Continent östlich in Halbinseln ausläuft, welche durch grosse Ströme und Seeketten wieder inselartig durchbrochen werden.

Das Wasser in seinen Erscheinungsformen als Fluss (Potamos), Mittelmeer (Thalassa) und freier Ocean ist das gestaltende Element der geographischen Architektonik der Erdräume, soweit sie die Grundlage der weltgeschichtlichen Entwickelung des Geistes bilden. Daher entfaltet sich die Geographie, aus dem historischen Gesichtspunkt betrachtet, als Darstellung der potamischen, der thalassischen und der oceanischen Welt.

In der potamischen oder der orientalischen Welt ergeben sich als die drei Mittelpunkte der geographisch-geschichtlichen Betrachtung: 1) Ost- oder Hinterasien, mit seinen drei Gliedern, dem Hochlande der Mongolei, dem Tieflande China's und den japanischen Inseln; 2) Südasien oder Indien; 3) West- oder Vorderasien.

In der thalassischen Welt treten als beherrschende Mittelpunkte hervor: 1) die griechische Welt (Hellas, die griechischen Colonieen und das makedonische Reich); 2) die italische Welt (Italien, das römische Reich, Gallien und seine östlichen Nachbarländer) und 3) der geographische Boden der Völkerwanderung.

Die oceanische Welt umfasst: 1) die continentale Seite Europa's oder die slavischen Staaten (das russische Reich, Polen, Böhmen, Mähren und Ungarn, die Türkei und Griechenland); 2) die mediterrane Seite Europa's oder die romanischen Staaten (Italien, Spanien und Portugal mit der neuen Welt, Frankreich mit Nordafrica) und 3) die oceanische Seite Europa's oder die germanischen Staaten.

Drittes Capitel.

Der organisirende Trieb der Materie oder der Wille als Lebenstrieb: die Wissenschaft des Organischen (Physiologie).

§. 96.

Uebersicht.

Der schaffende Trieb des Weltwesens oder das Streben des in der Materie wirkenden kosmischen Willens brachte sich in den Stufen der mechanisch-dynamischen und der physikalisch-anorganischen Natur die Bedingungen und nothwendigen Voraussetzungen für die Verwirklichung der organischen Schöpfung hervor, welche sich erst auf der Grundlage jener anorganischen Gestaltungen erheben konnte. Auch in den vorausgegangenen Stufen hat der auf die Zukunft gerichtete schaffende Trieb der Natur bereits den Organismus erstrebt und als letzten Zweck im Auge gehabt, so dass auch in den anorganischen Bildungen das organische Princip schon die eigentlich schaffende Energie der Gestaltung ist und die stufenmässige Entwickelung des Organischen zu immer höherer Ausbildung auf Kosten der anorganischen Natur vor sich geht, d. h. auf Verarbeitung und Umwandlung derselben ausgeht, wie denn auch

bereits in der Reihe der Erdschichten von den ältern zu den jüngern eine stufenmässige Vervollkommnung der organischen Wesen stattfand und ohne das Vorhandensein organischen Lebens die Revolutionen und Formationen der Erdbildung zum Theil nicht möglich gewesen wären. In letzter und höchster Rücksicht geht aber der organische Bildungstrieb und die ganze zur Erdbildung zusammenwirkende kosmische Entwickelung auf die Hervorbringung des Menschen aus, so dass die Erde nur die Wiege der Menschheit, das „Bethlehem des Weltalls" und der Mensch der eigentliche Weltzweck ist.

Die Physiologie, als Wissenschaft der organischen Natur, hat zuerst das Hervortreten des Lebens in der Natur oder die eigentliche organische Metamorphose, dann das Wesen und den Begriff des Organismus und seiner wesentlichen Processe und endlich die Stufenentwickelung in der Selbstgestaltung der organischen Natur als vegetatives, animalisches und anthropologisches Leben zu betrachten.

§. 97.

Das Hervortreten des Lebens oder die organische Metamorphose.

Die in sich treibende, sich als Vielheit setzende und aus der Vielheit in Eins strebende Materie ist ihrem Wesen nach in allen ihren Gestaltungen durch und durch centroperipherisch, von allen Punkten aus centraler Trieb, unendliche Sichselbstunterscheidung oder das Streben, sich in Gegensätzen und deren Ausgleichung zu verwirklichen.

Kann schon der Rhythmus in der Anziehung der Atmosphäre gegen die Erdveste, die wechselnden Zustände des Erdmagnetismus, die pulsirenden Strömungen des Wassers, das Geheimniss der Quellen, der glühende Athem der Vulkane, endlich das Anschiessen des Krystalls in symmetrischen Formen innerhalb des anorganischen Naturreiches als Spuren einer organischen Bewegung gelten; so schreitet mit den chemischen Processen und Ausgleichungstrieben der chemischen Stoffe die Materie zu immer concreterer Individuation, zu immer bestimmterer Verknotung differenter Elemente fort und tritt im Kreislauf ihrer Verwandlungen endlich als materielle Beseelung oder als Lebenstrieb hervor, welcher potentiell und virtuell in der noch indifferenten Urmaterie des Aethers

als ihr stummes Leben ebenso gut mitgesetzt ist, wie die chemischen Elemente, obwohl er actuell, als wirkliche Selbstgestaltung im Individuum, erst dann hervortritt, wenn die dynamischen Voraussetzungen der anorganischen Natur, an denen das Individuum die äussere Ordnung und Grundlage seines Bestehens hat, in die Existenz getreten sind.

Das erste Hervortreten des Lebens auf unserm Planeten, nachdem derselbe eine Zeitlang für organische Wesen unbewohnbar gewesen, also die organische Metamorphose der unorganischen Natur ist die ungleichartige Zeugung oder Urzeugung (generatio aequivoca), die ursprüngliche Hervorbringung organischer Wesen aus unorganischen Bildungen. Diese Urzeugung des Lebens ist das Resultat der überschwenglichen Bildungskraft der Erde in ihrer Jugendperiode, wobei als letztes eigentlich schöpferisches Princip die unendliche ideelle Kraft zum Grunde liegt, welche sich in der ganzen Weltentwickelung mit immer steigender Intensität und fortschreitender Energie manifestirt, nämlich der die Materie von Anfang an beseelende Wille, der sich das Unorganische selbst zum Werkzeuge schafft, um das Leben hervorzurufen.

Indem kraft dieses sich immer steigernden Willens die niedere Lebensstufe sofort der Keim einer höhern ist, wird mit der höhern Entwickelung des Keimes nach und nach immer vollkommeneres Leben erzeugt, so zwar, dass die organische Lebensstufe, welche ursprünglich die Frucht vorausgegangener anorganischer Bildungen ist, in ihrer Vollendung durch sich selbst ein Anderes und Keim künftiger Gestaltung wird. Indem die Urzeugung an diejenige Epoche der Erdbildung gebunden ist, in welcher der Planet zum Erstenmal die Bedingungen für die Existenz organischer Bildungen entwickelt hatte, bethätigt sich der organisirende Trieb der Materie als der Wille zum Leben auf der Grundlage und durch die Vermittelung des sich im Verlaufe der die Erdbildung begleitenden Revolutionen immer höher steigernden chemischen Processes.

Die Resultate dieses Organisationsprocesses, die organischen Producte, veränderten und steigerten sich im Verlaufe des Erdbildungsprocesses, je nachdem sich die dabei thätigen Factoren der Urzeugung selbst veränderten. Alle bedeutenden Umwälzungen der Erdoberfläche, die uns aus den geognostischen Gebilden noch erkennbar sind, waren von organischen

Bildungen begleitet, in denen sich die Materie in Kraft des ihr inwohnenden Willensstrebens im steten Wechsel, Ausscheiden und neuen Verbindungen der Stoffe stets verjüngte und immer höher organisirte, d. h. immer mehr von der Schwere sich befreite, aus ihrem peripherischen Streben nach dem Besondern hin immer energischer in sich selbst als Einheit zurückkehrte und die differenten Richtungen ihrer Thätigkeit in Einen Brennpunkt, das organische Individuum, vereinigte.

Diese organischen Productionen entsprachen der jedesmaligen Beschaffenheit der Erde und den auf ihr vorhandenen anorganischen Bedingungen für die organische Welt. Zuerst brachte die schaffende Naturkraft der Erde ausschliesslich Wasserpflanzen hervor, darnach Sumpf- und Uferpflanzen, zuletzt Landpflanzen. Aus der höchsten Potenzirung des vegetabilischen Organismus ging der Keim des Thieres hervor, in dessen Organisation sich derselbe Fortschritt von den Wasserthieren zu den Landthieren zeigte. Und wiederum erreichte der allmählige Entwickelungsgang des thierischen Organismus in einem Individuum diejenige Höhe und Reife, dass nach der letzten Umwälzung der Erde sich von dem Mutterthiere der Mensch loslöste.

Mit dem Hervortreten einer höhern Organisationsstufe hörte die Urzeugung der vorausgehenden niedern auf, indem nunmehr die bei der Urzeugung thätigen Kräfte in die erzeugten Individuen selbst eingeschlossen wurden und durch Keimzeugung die neuen Individuen hervorgehen konnten, um die Gattung zu erhalten. War nun der Mensch der den verschiedenen Bildungsepochen der Erde inwohnende letzte und höchste Zweck, auf welchen der ganze organisirende Trieb der Materie abzielte, so hörte mit seiner Urzeugung die der Pflanzen und Thiere zugleich auf und trat überhaupt an ihre Stelle die Keimzeugung.

Als eine aus dem Wesen und der ganzen individuellen Natur des Planeten entspringende kann jedoch die Urzeugung der Erde nicht auf einen Punkt beschränkt und jedesmal nur an ein Exemplar ursprünglich gebunden gewesen, sondern muss in der vergangenen schöpferischen Epoche der Erde gleichzeitig an verschiedenen Orten und überall in verschiedenen Zeiten vor sich gegangen sein, wann und wo nur die unorganische Natur in den physikalischen und meteorologischen Bedingungen die nothwendigen Vorausetzungen dazu darbot.

§. 98.

Das Wesen des Organismus und seiner eigenthümlichen Processe.

Die das organische Wesen vom Unorganischen unterscheidende Eigenthümlichkeit ist die Individualität als von Innen heraus sich selbst zu einem Ganzen gliedernde Gestaltung, welche der anorganischen Welt noch fremd ist.

Das Mineral ist nur ein abgebrochener, stehengebliebener Versuch zum organischen Leben; es hat noch keine bestimmte Abgrenzung nach Aussen, ist noch in sich gleichförmig, unabgeschlossen, unfertig, kein in sich gegliedertes Ganzes, sondern blosses Moment im Werden eines selbständigen Ganzen. Das eigentlich lebendige Individuum dagegen setzt sich durch sein inneres Centrum zugleich sein Selbstsein; es schafft sich von Innen heraus durch die centroperipherische Bewegung des organisirenden Triebs seine Theile oder Organe, welche als die besondern Unterschiede des Ganzen von einander bestimmt verschieden sind und allesammt nur durch ihr wechselseitiges Zusammenwirken ihre Bedeutung haben, also nicht neben-, sondern durcheinander als wesentliche Glieder des ungetheilten individuellen Lebens existiren.

Der Begriff des Organismus bestimmt sich somit als ein in sich selbst begründetes, aus seinem immanenten Zwecke oder seiner individuellen Idee hervorgehendes, aus sich selbst bewegungsfähiges Wesen, das von Innen heraus in allen seinen einzelnen Theilen sich zu einem einheitlichen Ganzen abschliesst, als Einheit sich der umgebenden Aussenwelt gegenüberstellt und — aus sich selbst sich wiedererzeugend — sich als Gattung erhält. Die innerlich das Ganze beherrschende Macht der actu existirenden Lebendigkeit ist die Seele, das Innere des organischen Individuums.

Die in Kraft des organisirenden Triebs sich zur Offenbarung bringende Selbstdarstellung des lebenden Individuums durchläuft eine Reihe von Metamorphosen, welche die individuelle Lebensidee in allmähligem Verlauf entfalten, so zwar, dass die vorausgehende Bildung immer die nächsten Bildungen vorbereitet und bedingt und jede folgende Entfaltung oder Metamorphose das Ziel des individuellen Lebens bestimmter und vollendeter darstellt.

Diese vom organisirenden Trieb nothwendig gesetzten Metamorphosen sind 1) der Process der individuellen Gestaltung des organischen Wesens, 2) der Process des in der fortwährenden Ueberwindung der unorganischen Natur sich erhaltenden Lebens und 3) der Process des im Geschlechtsleben auf die Erhaltung der Gattung gehenden Lebenstriebs. In jedem dieser drei organischen Processe offenbart sich auf den verschiedenen Stufen der organischen Natur der unterscheidende Fortschritt der organischen Individuation, so dass sowohl der Gestaltungs-, als auch der Erhaltungs- und der Gattungsprocess bei der Pflanze, beim Thier und beim Menschen jedesmal verschiedene, dem fortschreitenden Organisationstrieb entsprechende individuelle Hergänge sind. Hat sich das organische Individuum in seinem Gestaltungsprocesse nach Aussen und in sich selbst abgeschlossen, so erhält und erneuert es seine Existenz durch fortwährende mechanische Aufnahme und chemische Assimilation und Verwandlung der unorganischen Stoffe in die Substanz des individuellen Lebens beständig, ohne dabei seine Gestalt selbst wesentlich zu verändern.

Soweit der organischen Welt anorganische Elemente zum Grunde liegen, sind die den organischen Gebilden gänzlich fremden Elemente (worunter besonders die Metalle) von den nur beigezogenen, ferner liegenden Grundstoffen einerseits und den eigentlich und vorzugsweise organischen Elementen (Sauer-, Wasser-, Kohlen- und Stickstoff, wozu höchstens noch Schwefel und Phosphor hinzutreten) zu unterscheiden, welche letztere die nächsten Grundbestandtheile der organischen Gewebe in der Art bilden, dass in den organischen Gebilden ganz andere Verbindungen und verwickeltere Zusammensetzungen treten, als in der anorganischen Welt.

Der in sich selbst sich vollziehende beständige Kreislauf des Lebens wird in der Krankheit gehemmt und gestört, und je nachdem die hemmende Macht sich mächtiger oder schwächer, als der Lebenstrieb, erweist, in einem Falle zerstört, im andern Falle wieder zum gesunden Zustande hergestellt. Im periodisch wiederkehrenden Schlafe kräftigt sich das organische Individuum; im Gattungsprocesse geht es über sich selbst als einzelnes hinaus, geniesst im andern Individuum sich selbst als höheres Selbst, als Gattung, und erhält diese in der Erzeugung eines den Untergang des zeugenden Individuums überdauernden neuen Individuums, während die mit vorrücken-

dem Alter sich mehr und mehr entbildende und im Tode ganz erlöschende Individualität, als entseelte, der Auflösung durch die elementarischen Mächte anheimfällt.

§. 99.

Die Stufenentwickelung in der Selbstgestaltung der organischen Natur.

Die besondern Stufen seiner sich immer mehr steigernden centralen Innerlichkeit durchläuft der organisirende Trieb der Natur als vegetatives, animales und anthropologisches Leben; die Entwickelung des organischen Lebens beginnt in der Pflanze, erhebt sich zum Thier und erreicht im Menschen ihr Ziel. So steigert sich der organisirende Trieb der Schöpfung in der fortschreitenden Entwickelung seiner Gestaltungen zu immer höherer Intensität und immer concentrirterer Energie, indem er das Wesen der frühern Stufen auf der nächsten höhern Stufe zum blossen Moment herabsetzt.

Das Mineral hat sich in der Gestalt erschöpft, in welcher es sein Wesen mit Einem Male ausdrückt, während diess die Pflanze nur in der Zeitfolge ihrer organischen Entwickelung vermag. Während beim Krystall der lebendige Gestaltungsprocess noch im chemischen Stoff erstickt und das krystallinische Individuum in seinem eignen Bildungsprocess erstirbt, überleben Pflanze, Thier und Mensch ihren Zeugungsprocess und zeigen in ihrer Stufenentwickelung die immer mehr erstarkende Macht des Lebens über den zu verarbeitenden Stoff und seine Thätigkeit.

In der Pflanze erhält sich die chemische Durchdringung als kreisender Process, welcher auf der Grundlage der Licht- und Wärmeerzeugung in der Zellenbildung fortwährend von Innen heraus peripherisch nach Aussen zu übergeht, während er nach Innen in steter Assimilation und Reproduction die Gestalt beständig erneuert. Im vegetabilischen Individuum bewegt sich das Streben des Lebens in der entgegengesetzten Richtung nach dem Boden und dem Lichte zu, als erster Versuch die Schwere zu überwinden. Der vegetabilische Trieb spaltet sich in Zeugungsgegensätze und reproducirt sich durch deren Einigung als neues Individuum. Obgleich das centroperipherische Streben des organisirenden Triebs sich bei der Pflanze als Tendenz nach Streckung in die Länge und Abrundung

zeigt, so mangelt doch der Pflanze noch die eigentliche centrale Innerlichkeit, die erst im Thier als Sensibilität und Empfindung hervortritt.

Der bloss plastische Process der Ernährung oder die vegetabilische Basis wird im Thier zum untergeordneten Momente; es löst sich vom Boden ab in freier Selbstbewegung und der organisirende Trieb bildet sich im Nervensystem und den Sinnesorganen die Grundlage zur Spiegelung der Aussenwelt im Innern des Individuums, das sich im Selbstgefühl zugleich in seinen Bezügen zur Aussenwelt und als Einheit in sich selbst findet und in seinen Zuständen sich selbst erscheint.

Durch diese Vorstufen der organischen Natur hindurchschreitend ist der Trieb des Lebens wesentlich das Streben, Mensch zu werden. Der Mensch ist die letzte Stufe und höchste Spitze, das eigentliche Ziel der organischen Natur; er bildet ein organisches Reich für sich, welches sich auf der Voraussetzung des Thierreichs erhebt und seine unterscheidende organische Eigenthümlichkeit darin hat, dass im menschlichen Organismus alle im Thierreich einseitig hervortretenden Stufenentwickelungen einzelner Organe zur harmonischen Entwickelung aller Organe sich steigern und darin sich der organisirende Trieb der beseelten Materie seine vollendete Offenbarung gibt. Das Gehirn, als freies Nervencentrum, gliedert sich zum vollendetsten centralen Organismus, dessen Bildungstrieb im Geschlechtsunterschiede den organisch gestalteten Gegensatz der Individualität hervorbringt und aus seiner frei-nothwendigen Ineinsbildung das neue Individuum unendlich wieder hervortreten lässt. Endlich schliesst sich im Menschen die durch das Nervensystem repräsentirte höhere Sensibilität zum Sichselbstbewusstwerden oder zum Geiste auf.

I. Der organisirende Trieb im vegetativen Leben.

§. 100.

Die vegetabilische Zelle.

Am Ende derjenigen Erdrevolution, als deren Resultat sich die jetzige Erdoberfläche darstellt, war die Atmosphäre und das ursprüngliche Wasser der Erde mit den vorzugsweise

organischen Stoffen (Wasser-, Sauer-, Kohlen- und Stickstoff) geschwängert. Indem sich diese mehr und mehr isolirten, wurde die Erdoberfläche den Einflüssen des Sonnenlichts und der Sonnenwärme zugänglich, und durch die Wechselwirkung jener Stoffe, sowie durch Verbindungen derselben zu neuen Stoffen vermittelte sich bei der Urzeugung an der die Stelle des Männlichen vertretenden festen Erdoberfläche, angeregt durch Niederschläge aus dem das Weibliche vertretenden Wasser, die Entstehung des organischen Reiches in einer Reihe von Processen und Bildungen, als deren letztes, für uns wahrnehmbares Product diejenige höhere Wesenseinheit erscheint, welche wir die einfache vegetabilische Zelle nennen.

Indem nämlich auf einen aus Sauer-, Wasser- und Kohlenstoff zusammengesetzten Stoff ein anderer Uebergangsstoff, der als wesentlichen Bestandtheil noch Stickstoff enthält, in der Art einwirkt, dass der erstere die Grundlage bildet und vom andern die gestaltende Thätigkeit ausgeht, entsteht als das Product beider Factoren durch Vermittelung des Einflusses von Licht, Wärme und Elektricität die organische Zelle, in deren Hervorbringung die Bildungskraft der Materie über die anorganische Stufe zum Erstenmal entschieden hinausgeht.

Das Zellgewebe kommt als die Urgestalt der Pflanze bei allen Pflanzen vor. Ursprünglich besteht die Zelle aus einem mit einer bald farblosen, bald gefärbten Flüssigkeit oder mit Luft erfüllten häutigen Bläschen, Schlauch oder Röhre, aus welcher, als der Keim- oder Mutterzelle, andere Zellen entspringen, durch welche nicht selten die vertrocknende Mutterzelle absorbirt wird.

Indem diese Zellengebilde zu einem Zellgewebe oder Zellsysteme zusammenwachsen, erhalten die Zellen durch den gegenseitigen Druck mannichfaltige Gestalten und verschlingen sich bald in schichtenweise übereinanderliegenden Längen- und Querfasern (Bast- und Saftröhren), bald in spiral- und schraubenförmigen Röhren (Spiralfasern, Schraubengängen) von verschiedener Gestalt, die meist zu einem Bündel vereinigt sind. Das den Ueberzug der Pflanze bildende Zellgewebe (Oberhaut oder Epidermis) hat kleine Spaltöffnungen zur Aufnahme und Abgabe flüssiger und flüchtiger Stoffe. Während die mit plastischer Flüssigkeit erfüllten Zellen zur Ernährung der Pflanzen dienen, verhärten die vertrockneten Zellen allmählig in ganzen Bündeln zu Holz.

Die Zellen, als die einfachsten organischen Bestandtheile der Pflanze, bilden durch Aggregation die zusammengesetzten höhern Organe der Pflanze, und zwar zunächst als Fortsetzung nach Unten und Oben Wurzel und Stamm, welche sich in Aeste verzweigen, indem sich Spiralröhren von dem Hauptbündel trennen, sich seitwärts wenden, die Rinden durchdringen und einen Theil der Rinde mit sich fortnehmen. Der Stamm ist die nach ihren beiden entgegengesetzten Polen, dem Schooss der Erde und dem Lichte, gerichtete Lebenslinie oder Achse der Pflanze. Ehe sich die am Stamme aus hervorbrechenden Knospen gebildeten Aeste entwickeln, biegen sich Spiralröhrenbündel seitwärts, brechen hervor und bilden ein Blatt, dessen Stellung zum nächsten darüberstehenden Blatt eine Spirallinie bildet.

Das Blatt besteht aus Spiralröhrenbündeln, deren Zwischenräume von Zellgeweben ausgefüllt sind. Durch die Vertheilung der Spiralröhrenbündel im Blatte wird dessen Form bedingt, indem dieselben parallel, bald gleich-, bald ungleich gross sind, bald in vielen feinern Rippen oder Nerven vom stärkern Mittelnerven ausgehend sich netzaderig verbinden, bald durch Verlängerung einiger Nerven hervorstehende Lappen, bald durch Verlängerung des Hauptnervs über das Blatt hinaus eine hervorstehende Spitze oder eine biegsame Ranke oder durch Verhärtung der auslaufenden Nerven Stacheln bilden. In der Blume stellen sich feine Blätter quirlförmig um einen Mittelpunkt, während die am Blumenstiel seitwärts biegenden äussern Spiralbündel zum Kelche zusammenlaufen, aus welchem wieder andere entspringen und zum innern Blattquirl der Blume, nämlich zur Krone und den Staubfäden, zusammenlaufen.

§. 101.

Der Lebensprocess der Pflanze.

Der Lebensprocess der Pflanze dient einestheils zu ihrer Selbstgestaltung, beständigen Erneuerung und Erweiterung bis zu dem ihr gesetzten Maasse, theils zur Hervorbringung neuer Pflanzenindividuen. Indem der vegetative Organismus Licht, Luft, Wasser, Erde in sich aufnimmt, verarbeitet und zu Pflanzensäften verwandelt, die sich in den Gefässen von Unten nach Oben, und von Oben nach Unten bewegen und in diesem ste-

tigen Kreislauf von der innerlichen Macht des Pflanzentriebs beherrscht werden, hat die Wurzel vorzugsweise die saugende, der Stamm die saftleitende, und die Blätter die den Verkehr mit Licht und Luft vermittelnde athmende Function. Der vegetative Trieb zieht in beständig thätiger Erregung den homogenen elementaren Stoff an die Zelle heran, um denselben in Nahrungsstoff zu verwandeln und zu assimiliren, so dass die treibende Selbstbewegung der lebendigen Zelle im Ernährungsprocesse des fremden Stoffes Meister wird und denselben zum Mittel für das Wachsthum und die Erhaltung der Pflanze herabsetzt. In diesem ununterbrochenen Geschäfte des Ernährungsprocesses, welches die Pflanze mit strenger Nothwendigkeit an den Boden fesselt und an die unorganische Natur bindet, liegt sie noch unfrei an den Brüsten der Mutter Natur.

Zu einem höhern Process erhebt sich dieselbe in der Fortpflanzung, deren Organe als die obersten und äussersten und als der höchste Schmuck der Pflanze offen hervortreten in der symmetrisch gebildeten Blume, in welcher Alles, was die Pflanze aus dem elementaren Dasein aufgenommen und für ihr Leben verwendet hat, zum duftigen Athem und zum in sich gesättigten Schmelz der Farbe erhoben ist. Die in der Blume vereinigten vollständigen Organe des vegetabilischen Geschlechtsapparats sind nach der männlichen Seite: der Staubbeutel, der Staubfaden und der Fruchtstaub, nach der weiblichen Seite: der Fruchtknoten, der Fruchtgang und die Narbe, welche zusammen das Pistill bilden. Indessen finden sich Fruchtgang und Staubfaden bei vielen Pflanzen entweder gar nicht oder nur verkümmert.

Die Blumen sind theils getrennten Geschlechts, männliche und weibliche Blumen; theils sind männliche und weibliche Geschlechtstheile in einer Blume vereinigt (hermaphroditische oder Zwitterblumen). Der Staubbeutel besteht gewöhnlich aus zwei neben einanderliegenden länglichen oder rundlichen Säckchen, welche den aus bald kugeligen, bald cylindrischen, bald eckigen Körpern von bald glatter, bald haariger, bald stacheliger Oberfläche bestehenden Fruchtstaub während der Blüthezeit ausstreuen und dann einschrumpfen. Die Staubfäden sind in einem Kreis oder Quirl, nicht selten in Haufen vereinigt. Aus dem obern Theil des Pistills schwitzt ein klebriger Saft, um den auf die kleinen Wärzchen der Narbe gestreuten befruchtenden Blumenstaub festzuhalten.

In Folge der Befruchtung der Narbe bildet sich der Keim zum Samen aus, der den wesentlichsten Theil der Frucht bildet und von einer äussern und innern Haut bedeckt ist. Der Keim der künftigen Pflanze bringt aus seinen beiden Seiten Samenlappen hervor, die sich nachher zu Samenblättern entwickeln. Das Keimen des Samens geht nur durch Vermittelung von Feuchtigkeit und Sauerstoff vor sich. In den niedrigsten Pflanzengattungen findet die Fortpflanzung der Pflanze ohne Blüthen bloss durch Ablösung einzelner Keimzellen (Sporen) in der Erweiterung ihres Gewebes statt (Sporenzeugung).

§. 102.

Der totale Gestaltungsprocess der Pflanzen.

In der Gestaltenreihe des Pflanzenreiches hat die vegetative Bildungskraft der Natur alle die Möglichkeiten erschöpft, um in allmählig fortschreitendem Werden den vollkommenen Pflanzentypus zu verwirklichen. Die progressive Gestaltentwickelung der Pflanze kann aber nur nach denjenigen Organen bestimmt werden, welche nicht eine einzelne Seite des Pflanzentypus, etwa die Befruchtungsorgane, wie im Linnéischen Systeme, sondern die ganze individuelle Gestaltbestimmtheit ausdrücken, nämlich Zellgewebe, Stengel mit Blatt, und Blüthe. Je mehr sich in einem Pflanzenindividuum diese Organe zu relativer Selbständigkeit gesondert haben, auf einer desto höheren Stufe steht dasselbe, und darnach bestimmt sich das natürliche Eintheilungssystem der Pflanzenwelt.

Im Allgemeinen unterscheiden sich die Akotyledonen oder Kryptogamen und Kotyledonen dadurch, dass erstere keine deutliche Blüthen und Samen hervortreten lassen und sich durch blosse Keimzellen oder Sporen fortpflanzen, letztere dagegen deutliche Blüthen und Samen haben (Phanerogamen).

Unter den Akotyledonen sind wiederum zu unterscheiden: a) die blätterlosen (Aphyllen), bei denen weder Wurzel, noch Stengel, noch Blatt deutlich gesondert und das Zellengewebe sehr unvollkommen ist; und b) die akotyledonischen Gefässpflanzen (Moose und Farnkräuter) mit schon vollkommenerem, den Phanerogamen sich näherndem Zellengewebe.

Die Kotyledonen oder eigentliche Organ- oder Gliederpflanzen entwickeln sich bis zur Blume und unterscheiden sich

a) in Monokotyledonen, die beim Keimen nur Ein Keimblatt oder Samenlappen (Kotyledon) entwickeln und die Gefässbündel ohne scheinbare Ordnung im Zellgewebe des Stammes vertheilt haben, während ihre Blattnerven parallel laufen, und b) in Dikotyledonen, welche beim Keimen zwei oder mehrere Keimblätter entwickeln und regelmässig im Kreis gestellte Gefässbündel und netzartig sich verzweigende Blattnerven haben. Dieser letztern Classe gehören die vollkommensten Pflanzen an.

Diese allgemeinsten generischen Unterschiede der Pflanzengestalt zerfallen dann wieder in besondere Arten, einzelne Familien mit ihren mannichfaltigen Gruppenunterschieden.

II. Der organisirende Trieb im animalischen Leben.

§. 103.

Das Grundwesen der animalischen Organisation.

In der Jugendzeit der Erde, wo die schöpferische Bildungskraft der beseelten Materie den höchsten Gipfel erreicht hatte und zur Urzeugung organischer Wesen gesteigert war, erwuchs aus denjenigen organisch-chemischen Verbindungen, welche der sich fortwährend steigernde Vegetationsprocess erzeugte, durch die auf elektrisch-chemischem Wege sich höher potenzirende Naturkraft ein höher organisirter Stoff, welcher ursprünglich als ein aus schleimiger oder gallertartiger Flüssigkeit bestehendes einfaches Bläschen auftrat. Aus dieser animalen Lymphe beginnt das thierische Individuum seinen Bildungsprocess, indem dieselbe in chemisch-organischer Wechselwirkung von Anziehung und Abstossung und insbesondere durch den Sauerstoffprocess zum wahrhaften Blute wird, in welches sich Alles mischt, was der organisirende Trieb an die animale Lymphe heranzieht und in sie aufzunehmen vermag, und welches die ganze primitive animale Existenz, die ganze reale Möglichkeit des animalischen Organismus in flüssiger Form ist.

Das centroperipherische Streben des in dieser ursprünglichen Lymphe thätigen animalen Triebs schafft sich in der kreisenden Bewegung dieser Flüssigkeit ein Centrum, das Herz, von wo aus es peripherisch ausströmt und sich die

Adern als die Gefässe bildet, in denen die Flüssigkeit im grossem Kreislauf rotirt, während dieselbe durch den Sauerstoff im kleinen Kreislaufe des Athmungsprocesses geröthet und befeuert wird. Das Blut, als das ursprünglich Belebte der Animalität, ist die Quelle und das bildende Princip sowohl des Daseins, als der Erhaltung der organischen Theile, die sich aus dem Blute allmählig ausscheiden und im Wachsthum des Organismus zu relativ selbständigen und integrirenden Gliedern des Ganzen erheben, so dass sich die in stetem sondernden Bilden begriffene bewegt-flüssige animale Substanz vermöge der in ihr waltenden bewegenden Triebkraft stets schwebend und zwischen Fest- und Flüssigwerden fortschreitend erhält.

Während bei der Pflanze die Organe des Ernährungsprocesses, aus denen eigentlich die ganze Pflanze besteht, auswendig sind, macht der animale Trieb diesen bloss vegetativen Process zu einem Inwendigen in den zu Athmung, Blutumlauf und Verdauung bestimmten Eingeweiden. Die Grundgestalt aber, welche das Thier in seinem vegetativen Leben nach Aussen hin annimmt, verlässt die aufsteigende und dann zu einer Krone sich ausbreitende Form der Pflanzengestalt und erscheint im Allgemeinen als ein der Länge nach auf die Bewegungsorgane gestellter häutiger Cylinder oder ovaler Sack, welcher sich in drei Hauptsysteme: den der Kugelgestalt zustrebenden Kopf, die Brust und den Unterleib theilt und für Aufnahme der Nahrung, sowie für Ausscheidung der nicht assimilirten Reste der Stoffe eine oder zwei Oeffnungen hat, so dass das Ganze eine in sich abgeschlossene und bestimmt abgerundete Gestalt ist, durch welche das Thier vom Boden abgelöst ist, auf sich selbst gestützt in sich selbst ruht und Selbstbewegung hat.

Die für den gesammten Lebensprocess des Thiers bestimmten Glieder sind erst eigentlich wahrhafte Organe und können ebensowenig ohne Nachtheil für die Selbständigkeit des Ganzen verstümmelt oder abgelöst werden, als sie abgetrennt vom ganzen Organismus ein neues Individuum zu begründen im Stande sind.

Der auf die Fortpflanzung des Thiers ausgehende Gattungsprocess ist nicht mehr bloss, wie bei der Pflanze, der nothwendige Gipfel des vegetativen Wachsthums, sondern beruht auf der in den höhern Thieren hervortretenden Trennung

der Geschlechter, und während die Pflanze in den zur Fortpflanzung bestimmten Organen ihre höchste Schönheit und Vollendung offen zur Schau trägt, treten dieselben beim Thiere als zu unterst gestellte und verborgne, als Werkzeuge eines dem höhern thierischen Seelenleben untergeordneten Processes auf. Der Unterschied des Geschlechts bringt bei dem männlichen und weiblichen Thier eine den ganzen Geschlechtscharakter ausdrückende individuelle Modification der ganzen Gestalt hervor, deren vollendete Erscheinung mit der Reife seiner geschlechtlichen Energie zusammenfällt und von da an allmählig wieder in sich zerfällt. Die geschlechtlich verschiedenen Individuen suchen sich gegenseitig auf, um sich wechselseitig zu ergänzen und während des Zeugungsactes aus der erhöhtesten Spannung des Selbstgefühls in absoluter Selbstvergessenheit sich als Gattung zu geniessen.

Bei dem Thiere bleibt aber der Organisationstrieb der Schöpfung nicht, wie bei der Pflanze, dabei stehen, sich in einem vollständigen Lebensprocesse der Selbstgestaltung, Selbsterhaltung und der Selbsterzeugung zu entfalten, sondern strebt noch darüber hinaus, um vermittelst des Nervensystems in der Sensibilität oder dem Selbstgefühle sich selbst in seiner Einheit mit der Aussenwelt zu erfassen, so dass der beseelte Organismus die Aussenwelt nicht bloss für die Verarbeitung der Nahrungsstoffe thatsächlich zum Objecte macht, sondern sie zugleich intensiv durchgeniesst und durchfühlt.

§. 104.

Der Erhaltungsprocess des Thiers.

Das wiederkehrende Bedürfniss des Thiers, durch Aufnahme von Nahrung aus dem elementarischen und organischen Reiche seinen Stoffwechsel fortwährend von Neuem anzufachen, ist der Hunger. Nachdem die Aufnahme und erste Verarbeitung der Nahrung durch den Mund und die Zähne bei den Säugethieren stattgefunden hat, wird durch die aus den Speicheldrüsen fortwährend in die Mundhöhle sich ergiessende Speichelflüssigkeit die Verdauung vorbereitet und sodann die mit Speichel vermischte und zu einem Bissen geformte Nahrung durch die Speiseröhre in den Magen eingeführt durch dessen obere Oeffnung (Magenmund), während die untere

Magenöffnung (Pförtner) den Magen mit dem eigentlichen Organ des Ernährens, dem Darmcanal, verbindet, welcher als Mastdarm in der Afteröffnung endigt.

Durch die Muskelhaut der Gedärme werden die wurmförmigen Bewegungen des Magens und Darmcanals hervorgerufen, welche die Verdauungsthätigkeit vermitteln, so dass sich die aufgenommene Speise allmählig in den weichen Speisebrei (Chymus) mit Hülfe des Magensaftes und der Thätigkeit der Milz verwandelt. Aus dem Blute, welches die der Milz gegenüber, rechts am Magen, liegende Leber empfängt, sondert sich die grüne, bittere Gallenflüssigkeit ab und sammelt sich in einer besondern Blase, die in die Gedärme mündet, und die Galle gemeinschaftlich mit dem in der Bauchspeicheldrüse einführt, wo sich der festere Bestandtheil des Speisebreis als Koth von dem flüssigern, dem Milchsaft (Chylus), scheidet. Dieser letztere wird von den in die Wände der Gedärme mündenden Saugadern aufgesogen und weitergeführt, während die unter der Leber und Milz befindlichen Nieren das Blut aus dem Harn absondern, der aus der Harnblase durch die Harnröhre abfliesst.

Der Inhalt der Saugadern ist aber ausser diesem Milchsaft auch noch eine helle und klare Flüssigkeit, Lymphe, so dass dieselben entweder Milchgefässe oder Lymphgefässe heissen. Erstere vereinigen sich im Milchbrustgange, welcher aus dem Unterleibe in die Brust aufsteigt und seinen Inhalt mit dem Venenblute in das Centralnährorgan, das Herz, bringt, während die über den ganzen Körper verbreiteten Lymphgefässe ihren Inhalt ebenfalls in die Venen einführen. Venenblut, Lymphe und Milchsaft werden nur durch Vermittelung des Sauerstoffs der atmosphärischen Luft in das allein zur Ernährung taugliche hellrothe Arterienblut verwandelt, welche Veränderung durch den Athmungsprocess vor sich geht. Dieser Process selbst wird durch die aus elastisch-knorpeligen Ringen bestehende und eine Fortsetzung des Kehlkopfs bildende Luftröhre, durch die in der Brusthöhle liegende, in zwei Hälften (Flügel) getheilte schwammig-zellige Lunge und durch den die Brust- und Bauchhöhle scheidenden, sich abwechselnd zusammenziehenden und ausdehnenden Zwerchfellmuskel vermittelt.

Der Mittelpunkt aller durch den ganzen Körper sich netzförmig verzweigenden und in feine Röhrchen (Haargefässe) auslaufenden Blutgefässe ist das kegelförmig gestaltete und

aus zwei Hälften mit je zwei Höhlen (Herzkammern) bestehende Herz; die das Blut nach dem Herzen zurückführenden Blutgefässe sind die Venen, die dasselbe vom Herzen in den Körper ausbreitenden dagegen sind die Arterien oder Pulsadern, die an ihren Mündungen in's Herz mit Klappen versehen sind. Die Lungenarterie und die grosse Pulsarterie sind die wichtigsten Schlagadern; die sich regelmässig und oft wiederholenden Zusammenziehungen und Ausdehnungen der Herzkammern sind die Herzschläge, von deren Geschwindigkeit die Geschwindigkeit der Pulsschläge der Arterien abhängt.

Die von Nerven und Blutgefässen durchzogenen, aus Faserbündeln bestehenden weichen Muskeln machen in ihrer Gesammtmasse das Fleisch im thierischen Körper aus; das um so zarter und weicher ist, je niedriger das Thier in seiner Ausbildung steht. Durch die grössere oder geringere Anzahl der Blutgefässe ist die Färbung, und durch die Nerven die Zusammenziehung und Bewegung der irritabeln Muskelfasern bedingt, die je nach der Beschaffenheit der Nerven eine willkürliche oder unwillkürliche Bewegung ist. Die Basis und der Stützpunkt der Bewegung, das Knochensystem oder Skelet des Thiers, besteht aus einem grossentheils mit phosphorsaurem Kalk ausgefüllten Zellgewebe, welches aus ursprünglich weichem, gallertartigem und knorpeligem Zustande sich mit der Zeit mehr und mehr verhärtet und zum relativ todten Bestandtheil des Thiers erstarrt. Die mit einer für das Bestehen und Leben der Knochen wesentlichen glatten Haut überzogenen und durch Bänder mit einander verbundenen Knochen enthalten meist eine fettige Marksubstanz.

Die Nerven sind feine und weiche, weisse, strangähnliche Gebilde (Fasern), welche aus kleinen und grössern parallelen Bündeln bestehen, von einer festgewebten Scheide (Nervenhülle) umgeben sind, in Fäden verlaufen, in knotenartigen Anschwellungen (Nervenknoten) als Nervenäste und Nervenzweige zu einem Nervenstamm sich verschlingen und als Nervengeflecht netzartig den ganzen thierischen Organismus durchweben. Das zusammenhängende Ganze der Nerven oder das Nervensystem tritt bei den niedrigsten Thierstufen am unvollkommensten, oft kaum nachweisbar, bei den höheren immer vollkommener und beim Menschen am vollkommensten auf.

Indem das Nervensystem das Reproductions- und das Blutsystem in sich aufnimmt und sich dieselben als Momente

unterordnet, unterscheiden sich die auf die Selbsterhaltung und Ernährung sich beziehenden, eigentlich plastischen Nerven (das Gangliensystem der Abdominalnerven) von den die willkürliche und unwillkürliche Muskelbewegung realisirenden, sogenannten motorischen Nerven, die sich im Rückenmark concentriren und von den das sensible Leben des Thiers vermittelnden, sogenannten sensitiven Nerven, welche vom Gehirn aus, als ihrem Centrum, peripherisch auslaufen und in den Sinnesnerven sich für die Aufnahme äusserer Reize specificiren.

Das aus einer weichen, breiartigen, nach Innen grauen und nach Aussen weichen Masse bestehende und von mehreren Häuten umgebne Rückenmark mündet in das ebenfalls von mehreren Häuten umgebne Gehirn, das sich bei den höhern Thieren mit symmetrisch gebauten Halbkugeln in ein hinteres und vorderes Gehirn unterscheidet und aus einer weichen, nach Aussen röthlich-grauen, nach Innen gelblich-weissen Masse besteht. Das grosse und kleine Gehirn vereinigen sich in dem wulstförmig gewölbten Gehirnknoten, dessen Fortsetzung, das verlängerte Mark, den Kopftheil des Rückenmarks bildet.

§. 105.

Das Seelenleben des Thiers.

Indem das Gehirn, als das Haupt- und Centralorgan des höhern thierischen Lebens, durch das Rückenmark und eigne Hirnnerven mit dem ganzen Körper in unmittelbarer Verbindung steht, vermittelt sich durch dasselbe die Sensibilität oder das Sinnen- und Gefühlsleben des Thiers, wodurch dasselbe die Aussenwelt wahrnimmt und sich dieselbe zum Object und zum Mittel macht. Das ganze Universum geht durch die Sinne des Thieres; das Sein der Aussenwelt im und für das Individuum ist die Besinnung des Thieres. Den Processen der unorganischen Natur entsprechend, gestaltet sich deren ideelle Assimilation durch das thierische Sinnenleben in die Thätigkeiten des mechanischen, des chemischen und des ideellen Sinnes.

Der mechanische Sinn hat die Haut mit den in ihr sich verzweigenden Nerven zum Organ, obgleich in vielen Fällen der Gefühls- oder Tastsinn in gewissen Theilen sich vorherrschend concentrirt und beim Menschen am vollkommensten in

der Hand seinen Sitz hat. Der chemische Sinn hat, als Geruch, das secernirende Hautorgan der Nase, und als Geschmack die Zunge zum Organ. Der ideale Sinn wird durch Vermittelung des Auges, als Organes der Weltanschauung, für das Licht, durch Vermittelung des Ohrs, als Organs der Welterinnerung, für den Schall erregt, und durch den Kehlkopf unter begleitender Mitwirkung der Athmungs- und Geschmacksorgane die Stimme hervorgebracht. Der thierische Ton ist jedoch theils nur der unmittelbare Ausdruck des dumpfen Triebs und der Begierde, theils erhebt er sich zum Ausdruck eines dem Bedürfniss und insbesondere dem Geschlechtstrieb angehörigen Gefühls von Wohlsein, dessen Kundgebung einen ungefähren Anklang einer schönen Ordnung enthält, ohne dass doch der sogenannte Vogelgesang schon Musik genannt werden könnte.

Das durch die Sinne Aufgenommene erhebt das Seelenleben des Thiers zu einem Innern, welches mit der sinnlichen Beziehung zum Gegenstande zugleich sich selbst fühlt. Die dunkle Einheit, worin beim Thier Selbstgefühl und Gefühl des Gegenstandes verschlungen sind, scheidet die Einbildungskraft, welche dem Selbst des Thiers den Gegenstand im Innern als Bild gegenüberstellt und auch das Selbst nur als Bild sich gegenständlich hat. Damit ist zugleich die Erinnerung gegeben, welche die Bilder aufhebt, innerlich fortspielen und bei Gelegenheit wieder in ihrer Beziehung auf das Thier aus dem Dunkel hervortreten lässt. Darum vollführt das Thier seine Zwecke auf bewusst- und verstandlose Weise nur mit dem Mittel des Gefühls und der Vorstellung, auf dem Wege des Erzeugens einer innern Folge von Bildern.

Die auf bewusstlose Weise doch zweckmässig wirkende und den geahnten Zweck durch Mittel vollführende Thätigkeit der Thierseele ist der Instinct, wie er sich in der Sphäre des praktischen Verhaltens des Thieres zur Aussenwelt in verschiedenen Formen äussert. Die dem unbewussten, zweckmässigen Bilden der unbeseelten Naturkraft am nächsten stehende niedrigste Stufe dieses praktischen Instincts umfasst die Reihe von gleichmässig wiederkehrenden und sich stets gleichbleibenden, auf die Selbsterhaltung sich beziehenden mechanischen Thätigkeiten des Sorgens, Arbeitens und Bauens von Zellen, Gängen, Nestern, Netzen, ferner die sogenannten politischen Triebe der Thiere, worin sich die gesellige Unterordnung der

einzelnen thierischen Individuen für gemeinschaftliche Zwecke offenbart.

Eine zweite höhere Stufe nehmen die zufälligen Thätigkeiten der List ein, welche einzelne feiner und vielseitiger organisirte Thiere für eben dieselben Zwecke der Selbsterhaltung bei wiederholten Gelegenheiten in immer neuen Formen in Anwendung bringen, wobei die selbstsüchtigen Triebe der Brunst, des Zornes, des Neides, der Eifersucht, der Furcht u. s. w. wirksam sind.

Der dritten und höchsten Stufe des thierischen Instincts gehören die an das sittliche Verhalten des Menschen anklingenden Thätigkeiten des Thieres an, welche aus dem Triebe des Wohlwollens hervorgehen und theils in der Liebe zu den Jungen, theils in wechselseitiger Vertheidigung und in dem Ueberlassen von Speise an andere Thiere, theils in der selbstverleugnenden, treuergebnen und aufopfernden Anhänglichkeit und unterordnenden Hingebung an den Menschen sich äussern.

§. 106.

Die Unterschiede der thierischen Organisation.

In der verschiedenen Modification der selbständigen Gestaltenentwickelung des animalischen Typus ist das natürliche Princip der Eintheilung des Thierreichs enthalten, in dessen aufsteigender Stufenreihe aus der bei den untersten Stufen noch stattfindenden Verschmelzung von Muskeln und Nerven die Sonderung beider Systeme immer deutlicher hervortritt, bis sich endlich in den Wirbelthieren das Nervensystem in ein plastisches und cerebrales scheidet und letzteres wieder zu einem complicirten Nervenapparat sich steigert.

Im Allgemeinen unterscheiden sich als zwei Hauptclassen von Thieren die wirbellosen Thiere, als die noch unreife Vorstufe des Thierreichs, von den Wirbelthieren, bei welchen erst die eigentliche animalische Selbständigkeit des Individuums in dem festen Knochengerüste mit eigentlichem Kopf und Angesicht hervortritt.

In der Classe der wirbellosen Thiere tritt bei den Weichthieren (Malakozoen) die äussere Gliederung der Gestalt gegen die Ausarbeitung der innern Organisation noch entschieden zurück und der animalische Gestaltungstrieb besitzt

noch eine geringere Gewalt über die Nahrungsstoffe. Es gehören hierher 1) die Infusorien; 2) die Polypen oder Pflanzenthiere (Zoophyten), welche durch ihren baumartig verzweigten, kalkartigen Korallenstock am Grunde festsitzen; 3) die frei im Meere schwimmenden Quallen; 4) die Ringelthiere oder Würmer; 5) die Strahlthiere; 6) die Mantelthiere. Dagegen tritt bei den übrigen wirbellosen Thieren, den Gliederthieren (Arthrozoen), die Ausarbeitung der innern Organisation gegen die sorgfältige äussere Gliederung des Skelets zurück. Hierher gehören: 1) die Krustenthiere; 2) die Arachniden; 3) die Insecten, als die ausgebildetsten Gliederthiere.

Die eigentlichen Wirbelthiere (Osteozoen) besitzen erst ein gegliedertes Knochengerüst oder Skelet mit Rückenwirbeln und stellen die Unterschiede ihrer äussern Gestaltung nach dem Elemente dar, in welchem sie leben, so dass sie sich als Wasser-, Luft- und Landthiere unterscheiden, zwischen welche Hauptgegensätze wiederum Uebergänge gestellt sind. Auf der niedrigsten Stufe der Wirbelthiere beginnt der organisirende animalische Trieb der Natur seine Bildungen wieder mit der dem Pflanzenthier entsprechenden einfachsten und niedrigsten Form, im Fische, bei welchem Kopf, Brust und Rumpf ununterbrochen in einanderfliessen und den die Natur in das Urelement aller Formen des Organischen, das Wasser, gesetzt hat. Nachdem sie hierauf in einem dem Weichthier und Wurm ähnlichen Gebilde, dem Amphibium, einen Versuch gemacht hatte, das Wasserthier an's Land zu setzen, sendet sie im Vogel ein höheres Abbild des Insects und des Fisches in die Luft und stellt in der Organisation des Vogels wiederum eine Stufenfolge von den eigentlichen Luftvögeln zu den Schwimm- und Sumpfvögeln und von diesen endlich zu den für's Gehen bestimmten Landvögeln dar, die durch ihre organische und psychische Beschaffenheit den Uebergang zu dem am Boden festen Fuss fassenden Landthiere bilden, das mit vollständiger Entwickelung der Sinne und des psychischen Lebens zugleich als Säugethier auftritt und in seinen aufsteigenden Ordnungen von den kleinen mausartigen Thieren zu den Hufthieren und von diesen zu den obersten Landthieren fortschreitet, bis endlich die thierische Grundform im Affen ihre letzte Fortbildung und das Zerrbild des Menschen erreicht.

III. Der organisirende Trieb im anthropologischen Leben.

§. 107.

Das Grundwesen der menschlichen Organisation.

Nachdem der organisirende Trieb der Natur im Streben, Mensch zu werden, durch immer allseitigere und intensivere Stoffmischungen und Stofforganisationen, die Stufen des Thierreiches als Vorversuche zur Erreichung der höchsten organischen Naturgestalt nacheinander durchgearbeitet hatte, erreichte er diese letztere, als seinen von Anfang an immanenten Zweck, endlich mit der Erzeugung des menschlichen Organismus, in welchem die im Thierreiche noch zerstreuten, halbvollendeten und auseinandergefallenen Strahlen des vollendeten organischen Gestalttypus in schöner Einheit als Inbegriff und Maass der unorganischen, vegetativen und thierischen Gestalt zusammengefasst sind. Indem sich die Natur in der Schöpfung ihres Königs und Herrn selbst übertroffen und im Menschen ihr Centrum gefunden hat, überschaut, geniesst und beherrscht derselbe dieses sein Königreich, dessen höchster Gegenstand und Zuschauer er in Einem ist.

Nicht aus dem Schlamme der Urzeit ist durch generatio aequivoca der Mensch als Naturwesen auf der Erde entstanden in der Zeit ihrer Jugendfrische; sondern indem durch die letzte grosse Revolution, durch welche die Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt erhielt, die bis dahin vorhandene organische Schöpfung des Pflanzen- und Thierreichs zu einer höhern Vollendung ausreifte, brach aus der bis dahin erreichten höchsten Organisation der Säugethierclasse durch eine neue, ungleichartige Zeugung der Keim des Menschen hervor, welcher sich zunächst nur als höchstes und edelstes organisches Naturwesen, das sich vielleicht wenig über den Waldmenschen erhob, im Verlauf einer langen Entwickelung, unter fortwährend zunehmender Veredlung des Gehirns, allmählig zu dem Punkte sich heraufbildete, dass gewissermaassen durch eine neue generatio aequivoca aus dem animalischen Seelenleben dieses thierischen Menschen der Geist aufblitzte, um von seinem ersten unscheinbaren Regen an, durch die unvollkommenen Anfänge seiner frühesten Lebensäusserungen hindurch, im Kampf mit der Natur und im wechselseitigen Sichreiben der Individuali-

täten langsam zu immer höherer geschichtlichen Vollendung zu reifen.

So hat also die eigentliche Geistesgeschichte der Menschheit bei ihrem Beginne bereits eine vorgeschichtliche Entwickelung des Menschen als blossen Naturwesens, gleichsam eine blosse Naturgeschichte des Menschen, Zustände der Wildheit, hinter sich gehabt, ehe sich die vernünftige geistige Anlage der Menschheit zu einer gegenständlichen Macht zu entwickeln begann, Sprachen sich bildeten und mit dem Entstehen menschlich-geselliger Vereine auf den Grund fester Wohnsitze und frühester Erfindungen die eigentliche Geschichte anfing. Aber schon als Naturwesen und abgesehen von seinem geistigen Vorzug, steht der Mensch nicht als eine besondere Art oder Familie unter den übrigen Säugethieren, sondern als eine Gattung für sich über dem Thierreich, von welchem er nicht bloss durch Einzelnheiten, sondern seiner Totalität nach durch und durch unterschieden ist.

Obgleich von den besondern animalischen Systemen im menschlichen Organismus das Reproductions- oder Verdauungssystem an den Eingeweiden, das Irritabilitäts- oder Blutsystem an den Muskeln und das Sensibilitäts- oder Empfindungssystem an den Nerven sein eigenthümliches Organ hat, so greifen diese unterschiedenen Systeme doch auch wieder in einander über und bedingen sich wechselseitig, um aus ihrer Concentration den Geist hervorgehen zu lassen.

Die vegetativen oder Bildungssysteme des menschlichen Organismus sind: das Blutgefässsystem, als der die erste Bildung wiederholende flüssige Leib; das Verdauungssystem, als der sich selbst erhaltende und reproducirende Leib; das Lymphgefässsystem, als das stets zwischen individueller Sättigung und Ausströmung in's Allgemeine schwankende Centralleben der Vegetation; das Athmungs- oder Luftgefässsystem als der sich selbst an der Aussenwelt entzündende Leib und das Absonderungssystem, als der sich verbrennende oder verflüchtigende Leib.

In der Mitte zwischen vegetativer und eigentlich animaler Lebensseite, den Uebergang von ersterer zu letzterer bildend, steht das Geschlechtssystem, welches das menschliche Individuum unter die allgemeine Macht der Gattung stellt und dasselbe in den Naturprocess zurückwirft, indem das im Weibe vorzugsweise ausgeprägte Gattungsleben des im Manne ausge-

ickten individualisirenden Princips zur Hervorbringung des
ien Individuums aus dem weiblichen Keimbläschen bedarf.

Die eigentlich animalen oder sensitiven Systeme des
nschlichen Organismus sind: das Nerven-, das Knochen- und
s Muskelsystem. Das immer um die Nervenmasse entstehende
d deren Grundform annehmende Knochenskelet ist das eigent-
he Gerüst des Nervensystems und damit des ganzen Orga-
mus, der sich im Muskel- oder Bewegungssystem mit der
ssenwelt in freie Wechselthätigkeit setzt.

Die gesammte Zuständlichkeit des leiblichen Organismus
rd endlich reflectirt durch das Gehirn, in welchem die
nze Entwickelung des Organismus gipfelt und sich zum Geist
rausarbeitet, der ungewusst und ungedacht von Anfang an
dem aus der Lymphe sich bildenden und gliedernden Or-
nismus schaffendes Princip und bildende Macht ist.

In der aufrechten Stellung seines Körpers hat sich der
nsch siegreich von der Erde, seiner Mutter, und von der
cht der Schwere befreit, um sich aus freier Kraft über die
hängigkeit von der Nothwendigkeit zu erheben. Der zu
llkommener Kugelgestalt ausgebildete Kopf schaut über sich
d weit um sich; das vorwärts blickende Angesicht trägt
e Sinne, welche die vielseitigste Ausbildung haben; und das
gan der ersten Ergreifung und Verarbeitung der Speise
mt zugleich, als Organ der Sprache, dem seelenvollen Aus-
noke des Innern durch Hervorbringung des articulirten Wortes,
wie das nach allen Seiten bewegliche Auge als der unmit-
lbare Spiegel der Seele die unendliche Tiefe der innern
elt offenbart.

Indem der organisirende Trieb der begeisteten Materie
e vegetative und animalische Nahrung in fortwährend sich
sigerndem Mischungs- und Organisationsprocess in Hirn um-
andelt, um in diesem die in den ganzen menschlichen Or-
nismus verwebte Geschichte der vorausgegangenen Processe
s-Naturlebens der Erde vollständig und allseitig zu spiegeln,
; der die Materie beseelende Bildungstrieb in diesem Hirn-
offe so weit hinauf potenzirt und organisirt, dass er rückwärts
ickend den ganzen Hergang dieses Werdens begreift und
mkt, die Aussenwelt mit ihren Bezügen zum Individuum er-
sst und festhält.

§. 108.

Die Naturbestimmtheit des menschlichen Organismus.

Der menschliche Organismus ist in seiner individuellen Bestimmtheit und Ausprägung jederzeit das Product und die Summe aller der unendlich mannichfaltigen Wirkungen, welche die physikalischen Verhältnisse seiner Heimath, des Bodens und Klima's, der Jahres- und Tageszeiten, der Abstammung und Familie, der Unterschiede des Alters und Geschlechts auf ihn ausüben.

Obgleich der Mensch, als die über das Thierreich sich erhebende höchste Organisation der Natur, wesentlich eine einzige Gattung bildet, so war doch der tellurisch-organische Process der Menschwerdung schwerlich auf einen einzigen Punkt der Erde beschränkt, als ob ursprünglich nur ein einziges Paar entstanden wäre; vielmehr war der an verschiedenen Orten der Erde gleichzeitig entstandene, ursprünglich weiche und bildsame Menschentypus nach Maassgabe der tellurischen und physikalischen Bedingungen besonders modificirt, und aus der allmähligen Verfestigung und Verhärtung der Formen entstanden die natürlichen Rassenunterschiede der Gattung, welche äusserlich durch Schädel- und Beckenbildung, Kopf- und Gesichtsbildung, Haarwuchs und Haut, und innerlich durch entsprechende psychische und Temperamentsbestimmungen und durch den ganzen innern Habitus und Hang sich unterscheiden.

Jenachdem sich der wesentliche Menschentypus weniger oder mehr über das Thierische erhebt und seinen specifischen Begriff entscheidend ausprägt, bestimmt sich der Stufenunterschied der Rassen. Die menschliche Gattung zerfällt nämlich im Allgemeinen in den Gegensatz der nördlichen oder hellfarbigen und der südlichen oder dunkelfarbigen Rasse; jene spaltet sich wieder in die östliche oder mongolische und westliche oder kaukasische Rasse, während die andere den Hottentott, Kaffer und eigentlichen Neger in sich befasst. Die schwarze oder äthiopische Rasse streift am Meisten an's Thierische und steht der Affenbildung noch am Nächsten. Die gelbbraun-rothe oder mongolische Rasse erhebt sich in stufenmässigem Fortschritt vom malayischen und americanischen Typus zum ostasiatischen, mongolisch-chinesischen.

Die kaukasische oder weisse Rasse, die sich wieder in den Gegensatz des semitischen und des indogermanischen Stammes spaltet und die höchste Reife und Vollendung des Menschentypus darstellt, ist allein als die eigentlich geschichtliche Rasse anzuerkennen, deren Schauplatz die gemässigte Zone, darum auch der allgemeine geographische Culturboden der Weltgeschichte ist, weil die mit Flüssen belebten, thalreichen Stufenländer der Uebergangs- und Mittelgebirge mit ihren anmuthigen Thalebnen als die tellurisch-physikalische Grundbedingung, und die intensive Gleichmässigkeit des gemässigten Klima's als die atmosphärische Basis für das wahre Culturleben erscheint.

Während die in der eigenthümlichen Complexion des Nerven- und Blutlebens beruhende natürliche Grundstimmung der menschlichen Organisation, welche das Wesen des Temperaments ausmacht, bereits als ein Hauptmerkmal der Rassen auftritt, so dass dem Neger vorzugsweise das sanguinische, dem Mongolen das melancholische, dem Americaner das phlegmatische, dem Malayen das cholerische, dem kaukasischen Stamme aber eine gleichmässige Mischung dieser Temperamente zukommt, erhält doch das Temperament seine eigentliche Wichtigkeit erst bei der Naturbestimmtheit des Individuums, wo dasselbe freilich durch Ernährungsweise, Bildungseinflüsse und Altersstufen mannichfach modificirt wird, so dass der rasche Wechsel der Erregbarkeit des Sanguinikers, die gegen gegebne Eindrücke durch Muth und Thatkraft reagirende Selbsterregung des Cholerikers, das in die Erinnerung an die Vergangenheit sich vertiefende wehmüthige Selbstgefühl des Melancholikers und die nach allen Seiten sich aufschliessende Ausgleichung ruhiger Erregbarkeit und energischer Thatkraft beim Phlegmatiker in der Wirklichkeit selten in ihrer Reinheit, sondern nur in mannichfaltigen Uebergängen und wechselseitiger Durchdringung und Mischung hervortreten.

Das Temperament ist der Schooss des Naturells oder der besondern Grundstimmung des individuellen Wesens, in welcher sämmtliche Naturanlagen des Individuums zu eigenthümlicher Grundeinheit verbunden sind. Indem nun das Individuum sich gegen die Aussenwelt entweder gleichgültig (apathisch) verhält, ohne von ihren Reizen erregt zu werden, oder mit seiner eigenthümlichen Naturbestimmtheit gegen Reize sich polarisch reagirend (antipathisch) verhält, oder endlich

sich in seiner Individualität von vornherein mit gewissen Reizen, die von Aussen kommen, zusammenstimmend (sympathisch) berührt, entsteht dasjenige Verhältniss des Individuums zur gegenüberstehenden Welt, welches die äusserste Zuspitzung desselben zu einem schlechthin einzigen, eigenthümlich abgeschlossenen System individuellen Verhaltens ist und das Wesen der Idiosynkrasie ausmacht.

Durch die nothwendigen natürlichen Veränderungen des Individuums im Verlaufe seiner Lebensentwickelung entstehen in der Individualität des Menschen zugleich gewisse natürliche Umstimmungen, die sich auf das Geschlecht, das Alter und das innere Selbstverhalten des Individuums beziehen.

Die menschliche Individualität ist nämlich an zwei polar getrennte Hälften eines unsichtbaren Ganzen, an Mann und Weib, vertheilt, welche sich gegenseitig fordern und in persönlicher Wahlverwandtschaft zu ergänzen bestimmt sind, so dass sie nur in ihrer realen Vereinigung die menschliche Gattung wirklich und wesenhaft darstellen. Die Naturbestimmtheit beider Geschlechter stellt das Weib der Natur ungleich näher, als den Mann, welcher durch die nach Aussen ausgestülpten Geschlechtstheile zum Zeugen und durch das schärfere Gepräge seiner ganzen Gestalt, die gespanntern Muskeln, stärkern Knochen, hervorragenden Sehnen und die strenge Bestimmtheit der ganzen leiblichen Erscheinung zur nach Aussen gerichteten Energie des freien Handelns, sowie durch die höhere Stirn zum Denken bestimmt ist; während dagegen das Weib durch die nach Innen eingestülpten Geschlechtstheile, das Organ der Gebärmutter und das weitere Becken, durch weichere, unbestimmtere Formen und Umrisse der Gestalt für die Entwickelung und Ernährung der Frucht bestimmt ist und sich demgemäss vorwaltend empfangend verhält und die mangelnde Energie des Schaffens durch grössere Intensität des affectvollen Gefühls ersetzt.

Der in jedem Individuum keimkräftig angelegte Geschlechtsunterschied entwickelt sich durch die Altersstufen hindurch aus der im Anfange noch indifferenten und gleichgültigen Geschlechtlichkeit zur vollen Reife und entschiedenen polaren Spannung der Geschlechtsdifferenz, um aus der wirklichen Erfahrung des Geschlechtslebens endlich im Alter wieder zur Indifferenz zurückzukehren. Durch die Entwickelung des Geschlechtslebens sind die Grundunterschiede der Lebensalter

nach ihrer Naturseite wesentlich und hauptsächlich bestimmt. Im Jugendalter, dessen Verlauf durch das Stufenleben des Kindes, dann des Knaben und Mädchens und endlich des Jünglings und der Jungfrau hindurchgeht, strebt sich der Lebensprocess zur individuellen Bestimmtheit herauszuarbeiten, um in der freien Selbstbeschränkung des reifen Alters theils durch den selbstverleugnenden Ernst der Arbeit, theils durch die in der Ehe und Familie sich vollendende Tiefe der Liebe für die Gattung thätig zu sein und die errungene Einheit mit der Gattung im Greisenalter in die Breite und Fülle des Lebens sich entfalten zu lassen.

Während es in der Geschlechtsliebe scheinbar nur egoistisch um das Individuum zu thun ist, steht gleichwohl im Hintergrunde der Wille der Gattung als das wahrhaft Wesentliche und Wirkliche. Indem sich im Geschlechtstriebe das Leben des Individuums nach seiner Naturseite energisch concentrirt und der Geschlechtsprocess das letzte und höchste Resultat aller organischen Functionen des Individuums ist, modificirt, specialisirt und idealisirt sich der Geschlechtstrieb mit der fortschreitenden Entwickelung der Individualität und tritt aus der einseitigen Naturbestimmtheit heraus unter die Herrschaft des sittlichen Willens, der Freiheit.

Der im Verlaufe der Altersstufen sich darlebende Process des individuellen Lebens wird von dem periodischen Wechsel von Schlaf und Wachen begleitet und getragen, wodurch der Mensch aus der taghellen, thätigen Bewegung und Erregung der Geschichte in die Einheit mit der Natur zurückkehrt, aus ihr sich stets als Individuum verjüngt und den Willen zum Leben neukräftigt, während in der Krankheit der Organismus mit Einflüssen, die seinem Zwecke nicht entsprechen, vorübergehend in Beziehung tritt und durch organische Gegenwirkung gegen dieselben sich zur Gesundheit wiederherstellt, bis endlich im Tode die Macht der Gattung über das individuelle Leben nach unwiderstehlichem Naturgesetze zur Erscheinung kommt.

Zweiter Abschnitt.

Der Wille als selbstbewusste Innerlichkeit oder die Philosophie des theoretischen Geistes.

§. 109.

Uebergang.

Indem der schaffende Trieb der begeisteten Materie in seinem höchsten Producte, dem menschlichen Organismus, zum Erstenmal sich in sich selbst vertieft und im Gehirne des Menschen sich in sich selbst spiegelt, tritt der Wille des Weltwesens auf der zweiten Stufe seiner wesenhaften Selbstgestaltung als der von der Macht der Nothwendigkeit sich zu selbstbewusster Innerlichkeit befreiende Wille, das heisst als Geist oder als Ich auf und ist als solcher der Gegenstand der Philosophie des Geistes, und zwar zunächst des theoretischen Geistes, sofern vorerst das Leben des Geistes im Elemente seiner reinen Innerlichkeit, noch abgesehen von seiner objectiven Selbstrealisirung im äussern Dasein, betrachtet wird.

Das Wesen des Ich in seiner daseienden Unmittelbarkeit oder der Begriff des einzelnen, subjectiven Geistes ist Gegenstand der Naturlehre oder Physiologie des Geistes, wie derselbe im Selbstgefühl, im Selbstbewusstsein und in der Sprache sich manifestirt.

Der in seiner Allgemeinheit sich erfassende und fortzeugende, in seiner reinen Selbstbewegung als Gedanke sich darstellende Geist ist Gegenstand der reinen Philosophie, im engern Sinne des Wortes.

Der Geist, wie er in seiner innern Welt sich selbst anschaut und objectivirt, ist Gegenstand der Philosophie der Kunst oder der Aesthetik. Mit der Kunst bildet sich der Uebergang der theoretischen Erscheinungsformen des Geistes in das praktische Gebiet desselben.

Viertes Capitel.

Die Naturlehre oder Physiologie des Geistes.

§. 110.

Uebersicht.

Aus dem Bildungstriebe der organischen Natur hat der Geist seinen Ursprung; auf die Geburt des Geistes aus der Organisation des Menschen hat die ganze Schöpfung hingearbeitet, damit im Geiste der Wille zu sich selbst komme und auf sich selbst sich besinnend zugleich Element des Ganzen und bei sich seiende, freie Selbstheit des Ganzen sei. Aus der organischen Seele blitzt im höchsten beseelten Producte der Natur der Geist auf. Den Geist in seiner daseienden Unmittelbarkeit, nach seinen wesentlichen Grundthätigkeiten, die seine Natur ausmachen, betrachtet die Naturlehre des Geistes oder Physiologie des Geistes, welche wiederum in drei besondern Disciplinen das Grundwesen des Geistes entwickelt.

Der Geist in unmittelbarer Einheit mit seiner Leiblichkeit, der Geist als Seele oder Selbstgefühl, ist Gegenstand der Psychologie.

Der Geist in seiner Selbstunterscheidung von seiner Leiblichkeit, der Geist als Selbstbewusstsein oder wirkliche Geistigkeit, ist Gegenstand der Pneumatologie.

Der Geist endlich in seiner freigesetzten oder freierzeugten Einheit mit seiner Leiblichkeit, der Geist in seiner realen Selbstäusserung oder als Sprache, ist Gegenstand der Sprachphilosophie oder Physiologie der Sprache.

Da das Werden der Natur in den aufsteigenden Processen der Stufenentwickelung des wesenhaften Willens das präexistentielle Werden des Geistes darstellt, so ist das wirkliche Hervortreten des Geistes als solchen durch die Natur bedingt, zugleich aber der erste Act seiner Befreiung von der Naturgebundenheit. Noch in das Naturleben als seine nothwendige reale Voraussetzung verschlungen und von seiner Mutter, der Natur, noch nicht mit Bewusstsein sich unterscheidend, also noch in seiner Unfreiheit, beginnt der Geist seinen Befreiungsprocess als Seele oder Selbstgefühl, d. h. als der Wille des Individuums, wie er in der unmittelbaren Einheit mit seiner

leiblichen Natur sich äussert. Die Seele vollbringt ihre einzelnen Thätigkeiten in den Functionen des Sinneslebens, des Triebslebens und des Gemüthslebens.

Indem der Wille des Individuums aus seinem unfreien seelischen Dasein zum freien, fürsichseienden Selbst sich herausringt und sich als freies Willenscentrum constituirt, tritt er als Ich oder Selbstbewusstsein, als wirklicher und offenbarer Geist hervor. In der Ausreifung und Vollendung des Seelenlebens zur eigentlichen Geistigkeit wird der Sinn zum Bewusstsein, der seelische Trieb zum eigentlichen Willen und das Gemüth zur Persönlichkeit.

Der im Gehirne des Menschen, als der höchsten Werkstätte seiner leiblichen Natur, wirkende Wille ringt sich in der Sprache zum lichten Gedanken hinauf, indem er durch den Drang seiner Innerlichkeit den articulirten Laut seinen körperlichen Werkzeugen abnöthigt und darin sein ganzes inneres Sein sich durch ein freigeschaffenes Zeichen gegenständlich und vernehmbar macht, um den ganzen Reichthum der vorgestellten Welt als einen in das innere Eigenthum des Selbstbewusstseins verwandelten und zu Geist gewordenen als sein Eigenthum gegenwärtig zu haben.

I. Der Geist als Seele oder Selbstgefühl.

§. 111.

Der Process des Seelenlebens in der gesunden Leiblichkeit.

Die Seele ist nicht, abgesehen von ihren Thätigkeiten, eine Substanz für sich, welche an ihren Thätigkeiten und Functionen nur ihre von ihr selbst zu unterscheidenden Accidenzien hätte; sondern sie ist nur als die ideelle Einheit ihrer Thätigkeiten. Diese sind angeregt, also bedingt, bestimmt, so zwar, dass die von ihnen unabhängige reale Bedingung, der leibliche Organismus im Zusammenhang mit seinen Voraussetzungen im Naturleben, sich selbst zur Thätigkeit bestimmt, zur thätigen Selbstheit wird. Der Wille, als Weltwesen, hat sich die Natur und näher den leiblichen Organismus als die Basis und Voraussetzung geschaffen, auf welcher er erst als Seele und weiterhin als Ich und Selbstbewusstsein auftreten kann.

Die Thätigkeiten der Seele äussern sich als Sinn, als Trieb und als Gemüth.

Obwohl die beseelte Leiblichkeit vom ersten Keime bis zum Tode wesentlich dieselbe bleibt, so ist sie gleichwohl in fortwährender Veränderung begriffen, und wie sie selbst das thätige Princip und der treibende Grund ihrer Veränderungen ist, so wird sie in der Sensibilität vermittelst des Nervensystems und der Sinnesorgane dieser Veränderungen und ihrer wechselnden äussern und innern Zustände inne. Als Sinn findet sich die Seele in sich, sie empfindet. Indem unter den fortwährenden Einwirkungen der umgebenden Natur der davon erregte und dieselben aufnehmende Organismus zugleich in steter Thätigkeit ist, verhält sich die Seele in der Sinnesempfindung zugleich leidend und thätig, Beides in stetem Wechsel.

Ist nun im Sinn das Individuum vorwaltend offen nach Aussen, obgleich es in diesem Hingegebensein an die Aussenwelt und die Zustände der eignen Leiblichkeit nothwendig immer zugleich auch thätig ist, so ist es im Trieb gegen Aussen geschlossen und steht der Aussenwelt, als dem Ganzen, dessen Element es ist, zugleich als Selbst gegenüber, mag nun dieser Trieb als Nahrungs- und Erhaltungstrieb oder als Gattungstrieb oder als Kunsttrieb sich äussern, indem die beseelte Leiblichkeit im Trieb, durch innere oder äussere Reize angeregt, mit unbewusster Nothwendigkeit auf die Verwirklichung ihres Selbstzweckes, auf das allseitige Darleben ihrer selbst hinstrebt.

Empfindung und Trieb, Sensibilität und Irritabilität sind in der seelischen Innigkeit oder dem Gemüth wechselseitig auf einander bezogen und zum einheitlichen totalen Selbstverhalten des Individuums vereinigt, so dass das Gemüth als die unmittelbare Gesammtzuständlichkeit des seelischen Empfindens und Strebens sich darstellt und als solche die ausgeprägte Ureigenthümlichkeit des Individuums, den tiefsten und unveräusserlichen Kern der Selbstheit und den realen Lebensboden und Mutterschooss der sich entwickelnden Persönlichkeit bildet, welcher niemals aufgelöst oder untergraben werden kann und ohne welchen es die menschliche Natur niemals zur Einsicht und Freiheit der selbstbewussten Persönlichkeit bringen kann.

§. 112.

Der Process des Seelenlebens im Schlaf und Krankheit des Individuums.

Im Entstehen und Vergehen der mannichfaltigen wechselnden Thätigkeiten und Zustände des Sinnes-, Triebs- und Gemüthslebens ist das innere Selbst des Individuums stets nicht bloss der ideelle Grund und Urheber, sondern ebenso auch der einfache einheitliche Mittelpunkt und die stets sich gleichbleibende Totalität des Seelenlebens, welches für jeden Einzelnen seine besondere Welt, der geschlossene Lebenskreis ist, in welchem sich für das Individuum die ganze umgebende Welt concentrirt und auf eigenthümliche Weise spiegelt, und in welchem dasselbe heimisch ist, sich eben als individuelles Selbst, als Seele findet, d. h. sich selbst empfindet.

Diess ist das Verhältniss der Seele zu ihrer Leiblichkeit im wachen Zustande des Individuums, während im Schlaf die Seele aufhört, für sich zu sein und ihre thätige Selbstheit nur als im Hintergrund liegende Möglichkeit gegenwärtig hat, indem sich die Empfindung in die unterschiedene Einheit des ganzen leiblich-sensibeln Organismus versenkt.

Indem die ihrer thätigen Selbstheit während des Schlafes vorübergehend sich entäussernde und gewissermassen zur selbstlosen Unmittelbarkeit zurücksinkende Seele den vom Selbst losgelassenen und zerstreuten Inhalt ihrer Lebensäusserungen, die auch weiterhin schon zu Vorstellungen, Strebungen, Gedanken ausgebildet und somit in die Sphäre des Selbstbewusstseins erhoben sein können, aus diesem Hintergrunde wieder halbwegs hervortreten lässt, so dass dieselben in chaotischer Bewegung und haltloser Unbestimmtheit, unter Aufhebung der Zeit- und Raumunterschiede, durcheinander fliessen: strebt sich im Schlaf die Thätigkeit des wahren Seelenlebens geltend zu machen und so entsteht der Traum, welcher seinen Inhalt aus dem Kreise der bestimmten Wirklichkeit nimmt, in welcher sich wachend das Individuum bewegt, nur dass dasselbe als träumendes eben sein Selbst nicht von diesem Inhalte und die Bilder nicht von den wirklichen Anschauungen unterscheidet und nicht bei sich ist, d. h. sein Selbst nicht als den eigentlichen Mittelpunkt der Traumbilder gegenwärtig hat. Der grössere oder geringere Grad von Lebhaftigkeit und Gegenständlichkeit, womit die Traumbilder auftreten, bedingt die

Stufenunterschiede vom relativ traumlosen Schlafe bis zu dem sich dem Wachsein nähernden Traumschlafe, dessen höchster Grad das mit mechanischer Sicherheit vor sich gehende und von einem continuirlichen Zusammenhang getragene Traumhandeln (Gehen, Arbeiten im Traume) ist.

Geht während des Wachens bei relativem Schlafen des Gehirns die Seele vorübergehend in den Zustand des Träumens über, so entsteht das Traumwachen, worin sie nach einer bestimmten Richtung hin abwesend und ausser sich ist, während sie nach andern Seiten hin vollständig bei sich sein kann. Die wachsende Steigerung und zunehmende Intensität dieses Ineinanderfliessens von Träumen und Wachen tritt in den hierher gehörenden Zuständen des Ahnens, der Vision und des zweiten Gesichts hervor. Im Ahnen drängt sich dem Gefühle ohne alle Vermittlung durch Reflexion und Schlüsse die Beziehung auf das Zukünftige auf. In der gewöhnlich mit subjectiven Sinnestäuschungen (Hallucinationen) verbundenen Vision träumt die wachende Seele mit der ganzen Stärke gegenwärtiger Lebendigkeit einen Traum. Ahnen und Vision vereinigen sich im zweiten Gesicht, in welchem die wache Seele aus dem Kreise ihrer nächsten sinnenfälligen Lebensinteressen ein zukünftiges Ereigniss gegenwärtig erblickt.

Setzt während des fortdauernden Schlafs die nüchterne und wache Seele ihre Thätigkeit und die Reihe ihrer Verrichtungen fort, so entsteht der Zustand des Schlafwachens oder des Somnambulismus, in welchem die thätige Selbstheit der Seele in die leibliche Passivität der thierischen Seelenhaftigkeit herabgesunken ist und die gesunde Einheit des Selbstgefühls als eine in sich gebrochene, als ein Ringen der höhern Sensibilität mit den niedern Zuständen des animalischen Seelenlebens erscheint, sei es nun im gewöhnlichen Schlafwandeln, oder im epileptischen oder im magnetischen Somnambulismus.

Das Selbstgefühl tritt in diesem Hereinragen der Natur in das Leben des Geistes bereits als krankes, d. h. mit seiner Leiblichkeit entzweites, Selbstgefühl auf, als ein Kampf der seelischen Selbstheit mit der organischen Leiblichkeit, welcher sich in den Seelenstörungen und Gemüthskrankheiten zur eigentlichen Entfremdung der Seele von ihrem Wesen steigert. Im harmonischen Wechsel aller Functionen und Thätigkeiten der ihre Leiblichkeit als dessen Einheit und Selbstheit beherr-

schenden Seele besteht der gesunde Zustand des Seelenlebens, in welchem das Selbstgefühl in jeder Selbstvertiefung und Selbstentäusserung stets zugleich bei sich ist, d. h. seine Selbstbesinnung hat und der einheitliche Mittelpunkt aller mannichfaltigen Beziehungen jener Lebensthätigkeiten bleibt. Sobald eine besondere Thätigkeit der Seele sich den übrigen gegenüber mit ausschliesslicher Einseitigkeit für sich geltend zu machen strebt und die Herrschaft über die andern erlangt, so dass dadurch die ideelle Macht des Ganzen verrückt wird, verliert die Seele das gesunde Gleichgewicht ihrer Selbstbesinnung, verrennt und fixirt sich in sich in einer Einseitigkeit und entfremdet sich von ihrem wahren Wesen. Diess ist der Wahn, das Irresein, die Verrücktheit mit ihren verschiedenen Graden und Stufen des zerrütteten Seelen- und weiterhin auch des Geisteslebens (Melancholie, Narrheit, Wahnsinn, Manie), worin der wache Geist in eine fixe Idee sich verrannt hat und in einer geträumten und eingebildeten Welt als wirklich seiendes lebt, ja sogar bis zu dem Aeussersten fortgeht, sich in seinem verrückten Selbstgefühl an eine vorgestellte fremde Persönlichkeit, sei es die eines Menschen oder eines Thiers oder eines Dämons, zu entäussern und sich mit derselben völlig zu identificiren.

Da die Verrückung oder Selbstentfremdung des Selbstgefühls nicht das Selbst der Seele, sondern nur die ideelle Macht desselben über die Thätigkeiten des Seelenlebens aufhebt, so bleibt demselben die Möglichkeit, sich wieder zur Selbstbesinnung herzustellen und die harmonische Einheit des gesunden Seelenlebens wieder zu gewinnen.

§. 113.

Die symbolische Erscheinung der Seele in ihrer Leiblichkeit.

In der Selbstbesonnenheit beherrscht die Seele als freies Selbst ihre Leiblichkeit; durch den Mechanismus der Gewohnheit wird der Kreis der mannichfaltigen Thätigkeiten und Lebensäusserungen der Seele mit der Individualität verschmolzen und der ganze Inhalt des Sinnes-, Triebs- und Gemüthslebens als Eigenthum des Individuums gesetzt. Indem das Selbst durch die Gewöhnung im Verlaufe seiner individuellen Entwickelung sich selbst und seine individuellen Zwecke der Naturgrundlage seiner Leiblichkeit immer mehr einbildet, macht

es sich zum Herrn über dieselbe und befreit sich relativ von seiner Naturgebundenheit.

Dadurch wird die Leiblichkeit, wie sie bereits die nothwendige Voraussetzung und das natürliche Organ der Seele und weiterhin des Geistes ist, zugleich zum beseelten, von der Macht der Selbstheit durchdrungenen und von ihr erfüllten Organ der Seele und des Geistes, die in der Leiblichkeit ihren erscheinenden symbolischen Ausdruck haben, so dass die Leiblichkeit durch die Gewohnheit zum sichtbaren, ausdrucksvollen Zeichen ihres beseelten Innern wird, dessen bleibende wie wechselnde Eigenthümlichkeit und Zustände der Leib theils in wechselnden und veränderlichen, theils in festen und beharrlichen Formen, nämlich im mimisch-pathologischen, im physiognomischen und kraniologisch-phrenologischen Ausdruck, ausspricht.

Der mimische, pathologische oder geberdenhafte Ausdruck des Seelenlebens wird von der willkürlich hervorgebrachten Bewegung der Leiblichkeit, insbesondere des Kopfs, des Gesichts, der Augen, des Mundes, der Hand oder auch aller Glieder zusammen getragen, freilich nicht selten durch die conventionellen Formen der Bildung verwischt oder modificirt.

Der physiognomische Ausdruck des Seelenlebens zeigt sich in den durch Wiederholung und Gewohnheit festgewordenen, individuell unendlich verschiedenen allgemeinen Formen der leiblichen Gestaltung, der äussern Haltung, der Gesichtszüge, den Bewegungen der Lippe, dem Blick und der Form des Auges.

Der kraniologische oder phrenologische Ausdruck des Seelenlebens stellt sich in der festen Bildung des Schädels, als dem erstarrten Knochengehäuse des Gehirns, und in der Bildung des Gehirns selbst dar, welches sich die Seele als ihr wichtigstes und eigenstes Werkzeug schafft.

II. Der Geist als Selbstbewusstsein: Pneumatologie.

§. 114.

Das Wesen und die physiologische Gliederung des Geistes.

In der höchsten und letzten Potenzirung der beseelten, organisirenden Materie, dem Nervensysteme des Gehirns, hat

sich der organisirende Trieb der Natur ein alle übrigen organischen Gebilde voraussetzendes Organ gebildet, durch dessen Functionen sich das menschliche Seelenleben zur Geistigkeit steigert und die Welt sich im Individuum am Vollständigsten spiegelt und zugleich als freies Selbst mit Bewusstsein erfasst. Das cerebrale Nervensystem ist das Product und Resultat des den organisirenden Trieb der Natur auf der Stufe des Menschendaseins unterscheidend charakterisirenden Strebens zur Selbstorientirung des Individuums im Weltganzen, als dessen Element und Glied der Mensch auftritt. Im Gehirne hat sich der Wille des Weltwesens das Organ geschaffen, um seiner selbst bewusst zu werden, um im Spiegel seiner selbst den Weg zu erkennen, den er in seinen vorausgegangenen Entwickelungsstufen durchlaufen, und zugleich sich des Zieles bewusst zu werden, in dessen Erreichung der Weltzweck beruht.

Indem die im centralen Organismus auf's Höchste gesteigerte Sensibilität alle Strahlen ihrer Thätigkeit zu einem innern Brennpunkte concentrirt, tritt die Einheit des Seelenlebens als Ich, d. h. als ihrer bewusst werdende Selbstheit, auf. Den Versuchen der Phrenologie, in den Organen des Gehirns die besondern Sitze der verschiedenen Triebe und Sinne des Seelen- und Geisteslebens nachzuweisen, liegt das Wahre zum Grunde, dass auch die geistigen Functionen sich auf leibliche Weise vollziehen und dass der Geist nicht schlechthin und rein für sich ist, sondern dass vielmehr der leibliche Organismus die wesentliche Grundlage und Lebensbedingung der geistigen Selbstheit ist. Ohne Natur wäre kein Geist, kein Ich; die Natur ist die Mutter des Geistes, die unabhängige Bedingung seiner Existenz, ohne welche und ausserhalb welcher kein geistiges Sein, kein Ich, als über diesen seinen realen Wesensinhalt und vorausgesetzten selbstlosen Stoff übergreifende Selbstheit, möglich wäre. Das geistige Sein ist nicht vom natürlichen losgerissen thätig, sondern erscheint wesentlich nur als die letzte innerliche Concentration und vollendete Verinnerlichung, zu welcher sich das selbstlose natürliche Sein kraft des ihm als beherrschende und treibende Macht innewohnenden unwesentlichen Willens sammelt und erhebt, d. h. als die freie Selbstheit des selbstlosen natürlichen Seins. Der Geist wächst unbewusst aus den Tiefen der organischen Leiblichkeit hervor, blüht als Seele auf und reift zur Frucht des Selbstbewusstseins. Er ist

ebenso abhängig oder passiv, als unabhängig oder activ, das Eine stets nur durch das Andere und Beides in Einem zumal.

Somit besteht das Wesen und der Begriff des Geistes sowohl in seinem Zusammenhange mit der Natur, als auch in seinem Unterschiede von derselben darin, dass er seinen vorausgesetzten Wesensinhalt, den unabhängigen Stoff seiner Natur, sich aneignet und denselben als sein freies Eigenthum beherrscht, diesem Inhalte als freie Selbstheit die Form gibt.

Indem nun der Geist aus seiner daseienden Unmittelbarkeit, wie er auf der Stufe des Seelenlebens erscheint, sich zu seinem wahren, vollendeten Wesen befreit und zur eigentlich wirklichen Geistigkeit sich erhebt, wird der Sinn des Seelenlebens zum Bewusstsein oder zur Einsicht, der Seelentrieb zum Willen oder bewussten Streben und das Seelengemüth zur selbstbewussten und sich selbst bestimmenden Persönlichkeit, als bleibender Erscheinungsform des vollendeten geistigen Lebens. Der Geist ist somit: 1) Einsicht oder Bewusstsein; 2) Wollen und 3) in der Einheit von Wissen und Wollen: Persönlichkeit.

§. 115.

Das Bewusstsein und seine psychologische Entwickelung.

Aus dem Zusammengeschlossensein des Individuums mit der Natur, d. h. aus der Einheit mit seiner Leiblichkeit ringt sich der Wille des Individuums als der Trieb der Selbstheit zum Sichselbsterfassen im Ganzen und zum Sichselbstunterscheiden von der Aussenwelt, d. h. zum Bewusstsein, heraus, welches sich in seiner fortschreitenden Bewegung zur Einsicht oder Intelligenz entwickelt. Der nothwendige Lebensboden, auf dessen Grundlage und Voraussetzung diese Entwickelung des Bewusstseins allein möglich ist, ist die selbstlose Naturseite im Bewusstsein, seine unmittelbare reale Bedingtheit durch den allgemeinen Stoff der Selbstheit.

Die Stufen in der psychologischen Entwickelung des Bewusstseins zur vollendeten Einsicht sind: 1) das Gefühl; 2) die Vorstellung und 3) das Denken, deren jedes wiederum in seiner besondern Sphäre einen fortschreitenden Stufenunterschied darstellt.

Die bewusste oder genauer die sich bewusstwerdende Thätigkeit der Seele fängt mit der gegenständlichen Aeusserlichkeit nur an, um in der durch die Sinne vermittelten Beziehung des Ich auf sie sich mit ihr eins zu wissen und die Aeusserlichkeit durch die Macht des Innern, das Selbst, zu überwinden und zu beherrschen. So tritt sie zunächst noch unmittelbar und ohne Reflexion als Gefühl auf, welches den Ausgangspunkt für das Bewusstsein bildet, indem es den natürlichen Stoff in sich findet, ohne sich noch von demselben bestimmt als Selbst zu unterscheiden. Das Hingegebensein an das Object und die reine Selbstheit sind im Gefühl noch in Eins verschlungen und in beständigem Wechsel begriffen. Die durch den Inhalt bestimmten Besonderungen des Gefühls sind das Gemeingefühl, das Mitgefühl und das Selbstgefühl.

Den Inhalt des Gefühls erhebt das individuelle Selbst durch das Mittel der Aufmerksamkeit in sich zur Vorstellung, indem es den gefühlten Stoff vom fühlenden Selbst unterscheidet und sich denselben als Gegenstand selbstthätig gegenüberstellt. Das vorstellende Bewusstsein durchläuft in seiner innern Bewegung Stufen.

Ueber die einfache Sinnesempfindung erhebt sich die Wahrnehmung, welche sich in noch rein unwillkührlicher Hingebung an den Gegenstand auf dessen Eigenschaften, Veränderungen und bleibende Form richtet. Schliesst sich in der Wahrnehmung durch das Medium der Sinne dem Ich die Aussenwelt nach allen Richtungen hin auf, so fasst in der Anschauung das auf den wahrgenommenen Gegenstand aufmerkende und sich in der Richtung auf denselben festhaltende Ich die Vielheit der Eigenschaften und Veränderungen in sich zur Einheit zusammen und unterscheidet diese als das Allgemeine des Gegenstandes von der sinnlichen Einzelerscheinung. Im Gedächtnisse behält das vorstellende Bewusstsein den angeschauten Gegenstand als einen im Bilde innerlich aufbewahrten bei sich, um das Bild desselben oder ein dafür willkührlich gesetztes Zeichen, das Wort, gelegentlich wieder hervorzurufen durch die Einbildungskraft.

In der Einbildungskraft hat das Ich die Vorstellung des Bildes von der vergangenen Anschauung als verschieden vor sich und gegenwärtig, ruft die aufbewahrten Bilder ohne die ihnen entsprechende gegenständlich-gegenwärtige Anschauung für sich wieder innerlich als sein Eigenthum her-

vor und bringt sie untereinander in einen vom ursprünglichen verschiedenen neuen Zusammenhang, wobei die Weise der Verknüpfung je nach der Zuständlichkeit des Ich die gleiche Zeit oder den gleichen Ort, die Aehnlichkeit oder Verschiedenheit, und das wechselseitige Verhältniss der Vorstellungen zum Motiv und Ausgangspunkt nimmt. Als die Bilder zu einer Reihe in ein Gesammtbild verknüpfend, ist die Einbildungskraft associirend, während die träumerische die einzelnen Bilder des Gesammtbildes wieder haltungslos auseinandergehen lässt, bis die fixirende Einbildungskraft wieder ein Bild festhält und dadurch zur Erinnerung wird, aus welcher sich das vorstellende Bewusstsein sofort zum innern Sinn entwickelt, worin es in selbständigem Aufmerken auf den zeitlichen innern Verlauf aller vorausgegangenen Bewusstseinsformen anschaut und so, sich selbst wahrnehmend, seines eignen Seins inne werdend, zum eigentlichen Selbstbewusstsein wird.-

Von der die sinnlich-räumlichen Bilder bloss innerlich wiederholenden, sie verinnerlichenden, also eigentlich reproductiv thätigen Einbildungskraft unterscheidet sich die Phantasie dadurch, dass sie aus dem gegebnen Stoffe der Wahrnehmung selbständig bewusst und ungebunden neubildend thätig (productive Einbildungskraft) ist. Ist nun aber auch die Phantasie immer noch an das Stoffliche des Objects, wenngleich mit selbstbewusster Unterscheidung des Ich vom Object, hingegeben und in dasselbe versenkt, so geht doch von ihr das eigentliche Denken aus, in welchem sich die psychologische Entwicklung des Bewusstseins vollendet. Indem das Denken ohne die Phantasie nicht möglich ist, bildet diese die Brücke aus dem vorstellenden zum denkenden Bewusstsein oder zur vollendeten Einsicht, als der rein bewussten und freien Selbstthätigkeit des Sichhingebens an das Object und des innerlichen Bezogenseins des Selbst auf den Gegenstand.

Im Denken reinigt das Ich das vorstellende Bewusstsein von der Zufälligkeit seines Inhalts zur Nothwendigkeit und Wesenhaftigkeit. Es vollendet sich in dem Stufengange des verständigen, urtheilenden und vernünftigen Denkens.

Als Verstand unterscheidet das Bewusstsein an den von der Wahrnehmung aufgenommenen Dingen das Aeussere der Erscheinung vom Innern, als der in das Dasein oder die Aeusserung übergehenden Kraft, welche das sich gleichblei-

bende Gesetz der Erscheinung ist. Die Thätigkeit des Verstandes ist das Reflectiren, d. h. das vergleichende Verknüpfen einzelner Bestimmungen des Gegenstandes mit einander und das zusammenfassende Zurückbeziehen derselben zur Einheit. In dieser Thätigkeit eignet dem Verstande der Scharfsinn, welcher sich in der Leichtigkeit und Gewandtheit des Auffindens von Unterschieden bewährt.

Auf der Grundlage der verständigen Auffassung des Gegebnen unterscheidet das denkende Bewusstsein als Urtheilskraft das Gegebne selbstthätig nach seiner Zusammenstimmung oder Nichtübereinstimmung in sich selbst und in seiner Beziehung auf ein Ganzes und vergleicht die einzelne Erscheinung mit der allgemein nothwendigen und wesenhaften Natur des Gegenstandes.

Als Vernunft endlich erfasst das Bewusstsein das vom Gegebnen als solchem ganz verschiedene reine allgemeine Wesen desselben für sich und begreift dasselbe als den der Erscheinung inwohnenden wesenhaften Trieb, der alle erscheinende Objectivität in's Dasein setzt, so dass in diesem Thun der denkenden Vernunft zugleich die thätige Selbstheit des Geistes sich nach ihrem allgemeinen ewigen Wesen vollkommen gegenständlich wird. In diesem Sinne eignet der Vernunft der Tiefsinn, welcher sich in der Energie des in die letzten Gründe eindringenden Geistes bewährt.

§. 116.

Der Wille und seine psychologische Entwickelung.

Der das Bewusstsein als seine erste That setzende Trieb des Ich vollendet sich als solcher im Willen des Subjects, als der zweiten Grundrichtung des eigentlichen Geisteslebens. Wie das Bewusstsein, so entwickelt sich auch der wollende Geist in einer Reihe von Stufen, um sein Wesen vollständig zu entfalten. Der Stufe des Gefühls entspricht nämlich in der Sphäre des Wollens der Affect, der Stufe der Vorstellung das Begehren, der Stufe des Denkens der eigentliche, handelnde Wille. Bei der psychologischen Entwickelung des Willens kommen indessen diese Stufen nur als die besondern Formen in Betracht, in welchen sich der wollende Geist äussert, abgesehen von dem Inhalte, der dem Willen seine sittliche Bedeutung gibt.

Der Affect ist die Form desjenigen unmittelbaren Erregtseins des Ich in Betracht, worin es von sich aus, kraft seiner Selbstheit dem selbstlosen Object innerlich zuwendet oder sich von demselben abkehrt, ohne noch von demselben im Momente dieses Zustandes mit Bewusstsein als erregtes Ich sich bestimmt zu unterscheiden. Die besondere Stufen- oder Gradentwickelung des Affects stellt sich dar im Reiz, als der vom Ich unmittelbar empfundenen vorübergehenden Erregung durch den Gegenstand. Gewinnt der Reiz an Intensität, so wird er zur Lust oder Unlust am Gegenstande; die sich fixirende Lust ist das Interesse.

Das Begehren ist das auf ein bestimmtes, als unabhängig vom Ich seiend vorgestelltes Object als einen für das Ich seinsollenden, in das Ich aufzunehmenden, von ihm anzueignenden Gegenstand gerichtete Streben der thätigen Selbstheit, die sich von dem erstrebten Gegenstand mit Bewusstsein unterscheidet. Die Stufen, in denen sich das Begehren entwickelt, sind: die werdende Begierde oder das Verlangen (Gelüsten) als entschiedenes fortdauerndes Fixiren der Richtung des Interesses auf ein bestimmtes Object, von welchem das Subject Befriedigung erwartet. Aeussert sich dieses Verlangen mit intensiver Heftigkeit und Lebhaftigkeit, so ist es eigentliche Begierde oder (nach der negativen Seite) Abscheu; äussert es sich dagegen mit ruhiger, gleichmässiger Besonnenheit, so ist es Neigung oder (nach der negativen Seite) Abneigung. Die sich zur bleibenden und anhaltenden Richtung der Begierde auf einen der specifischen Individualität des Ich besonders zusagenden Gegenstand steigernde, zur Gewohnheit gewordene Begierde ist der Hang. Legt das intensiv gesteigerte Streben des Ich sein Ganzes und wenigstens im Moment ungetheiltes Interesse mit ausschliesslicher Einseitigkeit in einen von der Phantasie mit erhöhter Lebhaftigkeit erfassten Gegenstand, so dass es darin völlig aufgeht und sich selbst verliert, so ist es im Zustande der Leidenschaft.

Der eigentliche Wille oder Wille des Handelns, als vollendete und höchste Form des strebenden Geistes, ist dasjenige auf ein Object gerichtete thätige Streben des Ich, welches vom Bewusstsein und von der Gewissheit begleitet ist, dass der Inhalt des Strebens wirklich ein von der Selbstheit zu erreichender ist. Darum bestimmt sich der Wille des Subjects in allen seinen Strebungen dem Inhalte, d. h. dem im Wollen selbst

liegenden Stoffe nach, mit innerer Nothwendigkeit, während er der Form nach, d. h. als Act der Selbstheit, als Bethätigung des Wollens selbst, sich frei bestimmt; und jede als Handlung in's Dasein tretende Willensbestimmung ist das nothwendige Erzeugniss des Zusammenwirkens aller sie bedingenden Ursachen und Verhältnisse.

Die Entwickelungsstufen und Gradbestimmtheiten des Wollens auf dem Wege zur wirklichen Handlung sind: die Wahlfreiheit oder Willkür, als das durch Reflexion vermittelte formelle freie Sichbestimmen des Ich zu dieser oder jener für dasselbe als möglich sich ergebenden Handlung; sodann die mit Vorsatz und Bewusstsein begleitete Freiwilligkeit des Beschliessens, und endlich als der Schlusspunkt und die formelle Vollendung der Willensbewegung die Spitze des Handelns selbst.

§. 117.

Die selbstbewusste Persönlichkeit als totale Geistigkeit.

Die vollendete allgemeine und totale Wirklichkeit des Geistes ist weder die Vollendung des Bewusstseins für sich, noch die des Wollens für sich, sondern die concrete Einheit von Wille und Intelligenz, die Persönlichkeit oder das geistige Gemüth, zu welchem sich das Seelengemüth durch Vermittelung des Bewusstseins und Wollens entwickelt.

Sofern der Geist als Seele in der Totalität ihrer Thätigkeiten und Lebensäusserungen noch mit seiner Natürlichkeit unmittelbar identisch ist, noch in unmittelbarer Einheit mit seiner Leiblichkeit sich befindet, ist er Individuum, eigenthümlich bestimmte Einzelnheit und als solche die reale Möglichkeit des Ich. Wirkliches Ich wird er erst durch eine Reihe von Vermittelungen in der Sphäre des Bewusstseins und des Willens, als deren Resultat das Ich sich als selbstbewusste und sich selbst bestimmende Geistigkeit, d. h. eben als Persönlichkeit hervorbringt. In der Beziehung auf Anderes ist das Ich Bewusstsein; in der von sich selbst aus gesetzten Beziehung auf sich selbst ist das Ich Selbstbewusstsein; als die Einheit von Bewusstsein und Selbstbewusstsein ist der Geist Subject, als die Einheit von Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung endlich ist er Persönlichkeit. Individualität und Subjectivität

sind nur die reale Möglichkeit der Persönlichkeit, und erst in dieser hat der Geist die vollendete und wahrhafte Darstellung seines Wesens erreicht, indem sich in ihr das Ich in sich zur totalen Einheit seiner Lebensäusserungen und Thätigkeiten zusammenfasst und in der Selbstvertiefung und Selbstbesinnung sich seiner als Selbstheit des Ganzen inne wird, sofern es sich in seiner Einzelheit und Besonderheit zugleich als wesentlich eins mit den andern Ich und in der Einheit mit den allgemeinen Kreisen des Lebens als wesenhaftes und allgemeines Selbstbewusstsein gegenwärtig hat.

So ist die auf dem realen Boden des Seelengemüthes sich aufbauende Persönlichkeit die bleibende totale Lebensform, in welcher das Individuum als Ich oder eigenthümliches Selbst nach seiner ungetheilten vollendeten Wesenheit und in der concreten Einheit seiner wesentlichen Grundthätigkeiten auftritt. Die Persönlichkeit entfaltet ihr Wesen als Gesinnung, als Weisheit und als Freiheit.

Die Gesinnung besteht in der die ganze Individualität durchdringenden lebensvollen Verknüpfung der Einsicht und des Wollens, ihre Spitze ist die intellectuelle Liebe, als der nicht in seiner Einzelnheit allein sich befriedigende, sondern im Andern sich findende und mit demselben sich eins wissende Wille des Ich. Die mit der Erfahrung des geschichtlichen Lebens bereicherte und mit thatkräftigem Handeln verbundene Einsicht ist die Weisheit, und die den allgemeinen Weltzweck mit Bewusstsein zum ihrigen machende Selbstbestimmung ist die wahrhafte Freiheit, in welcher die Persönlichkeit die höchste Form ihrer Vollendung als Character erreicht.

III. Der Geist als sprachbildende Macht.

§. 118.

Das Wesen der Sprache.

Erscheint bereits der ganze Leib des Menschen als die sichtbare symbolische Erscheinung des Innern, als die unmittelbare stumme Sprache der Seele und des Geistes, so bricht in der wirklichen Tonsprache das Innere unmittelbar auch für das Gehör vernehmlich hervor, indem es laut wird; und so

ist die Sprache die aus dem Haupte des Menschen entsprungene Minerva, der lebendige Ausdruck der ganzen Persönlichkeit, die sich mit schöpferischem Lebenstriebe im articulirten Ton verleiblicht und dadurch die vollendete Erscheinung und Selbstdarstellung des Geistes vermittelt. In der Sprache erhebt der Geist, vermittelst eines seiner Leiblichkeit durch den Drang der Seele mit Hülfe der Sprechorgane, abgerungenen Zeichens seinen gesammten natürlichen und geistigen Inhalt als unwillkürlichen Ausbruch des ganzen innern Seins zu äusserer Wirklichkeit und realer Existenz.

Nicht also die Vorstellung oder das Denken für sich allein, sondern ebenso sehr auch der Wille und das Gemüth, die ganze ungetheilte mit ihrer Leiblichkeit zusammengeschlossene Geistigkeit des Menschen, also der ursprüngliche und wesenhafte Wille, wie er als das allgemeine schaffende Princip der Welt auch die aus ihrer innern Tiefe und Fülle wirkende ursprüngliche Kraft des Menschengeistes ist, erweist sich als die eigentliche Schöpferin der Sprache, an deren Hervorbringung die ganze Natur des Menschen und alle Seiten des Geisteslebens gleichmässigen Antheil haben. In dem nothwendigen innern Drang der ihn beherrschenden und treibenden Macht des Willens schafft sich der Geist in der Sprache ein ihm entsprechendes äusseres Organ seiner selbst, in welchem er sich mit seiner unterscheidenden Lebenssphäre zugleich erst in wahrhaft selbständiger Weise von dem unabhängig vorausgesetzten Gebiete der Natur unterscheidet, indem er eben diese beiden unterschiedenen Gebiete, Natur und Geist, durch die Sprache verknüpft. Sie ist das Band, welches die Continuität des menschlichen Wesens mit seinen unabhängigen Voraussetzungen festhält und ebensowohl die stumme, bewusstlose Verkettung des Willens an die Nothwendigkeit der Natur darstellt, als sie zugleich der Ausdruck seiner Erlösung und Selbstbefreiung von der Naturgebundenheit, Beides in Einem zumal, ist.

Als dieses unmittelbare, ursprünglich reflexionslose und erst im weitern Verlauf ihrer Entwickelung von der Bewusstheit begleitete Product der ganzen menschlichen Persönlichkeit bildet die Sprache für sich ein neues physiologisches Gebiet, eine besondere Wissenschaft innerhalb der allgemeinen Physiologie des Geistes, und zwar diejenige, in welcher eben jene Schöpfung eines neuen Reiches geistiger Wirklichkeit als

Grundlage für die freie Entfaltung des theoretischen und praktischen Geisteslebens den Inhalt bildet. Indem die Sprache die durch die Sinne auf den Menschen eindringende, in das Bewusstsein aufgenommene und vom Willen ergriffene Welt, um dieselbe als Eigenthum in sich aufzunehmen und für sich innerlich zu verarbeiten, in Laute und Worte umsetzt, die ganze Wirklichkeit laut werden lässt und das Geheimniss der Dinge an den Tag bringt, hebt sich auf ihrem Boden die sinnliche Welt aus ihrem unmittelbaren Dasein zu einem höhern geistigen Dasein auf, verwandelt sich in Gedanke, in flüssiggewordene Wirklichkeit.

§. 119.

Der Organisationsprocess der Sprache.

In der ersten Lebensäusserung des Menschen, dem ersten noch unarticulirten Schrei des Neugebornen ist bereits der Keim der Sprache enthalten, und die Sprache selbst ist nichts anders als die Bearbeitung und Weiterentwickelung dieses ersten Lautes. Ausser diesem Laute ist der eigentliche Stoff der Sprache die Gesammtheit der dem Geiste zuströmenden Sinneseindrücke und seiner selbstthätigen Functionen, welche dem Processe der Lautbildung vorausgehen. Die Elemente der Sprache treten im dialektischen Processe der Sprachbildung in der Weise hervor, dass zuerst das Etymologische in der Lautbildung, das Grammatische in der Wortbildung und das Syntaktische in der Satzbildung sich darstellt. Die allgemeine Werkstätte der Lautbildung oder Articulation ist die Mundhöhle, die eigentlich articulirenden Organe sind der Gaumen, die Zunge und die Lippen.

Die Lautbildung oder Articulation ist das Streben des leiblichen Organismus, sich in Gedanken zu verwandeln, den noch unarticulirten oder blossen Empfindungslaut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen, dessen innere Unendlichkeit sich im articulirten Laut zu festbegrenzter scharfer Einheit sammelt. Nach den Stufen der zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitenden Articulation unterscheiden sich die Laute als Vocale (Ton- oder Stimmlaute), die ohne Mitwirkung der eigentlich articulirenden Organe gebildet werden, oder als Consonanten (Mit- oder Grenzlaute), die unter bestimmter Mitwirkung der eigentlich articulirenden Organe gebildet wer-

den. Die Consonanten sind nach den bei ihrer Bildung mitwirkenden Organen entweder Kehllaute (j, g, k, ch), oder Zungenlaute (s, sch, d, t, ss, z), oder Lippenlaute (w, b, p, f, v), und nach den Stufen der Articulation selbst entweder Schmelzlaute (r, l, n, m), oder Hauchlaute (h, j, s, w), oder Zischlaute (sch, ss, z), oder starre Consonanten, Schlaglaute (g, k, ch, d, t, b, p, f, v).

Im weitern Verlauf seines Fortbildungsprocesses wird der Laut selbst wieder zum blossen Stoffe herabgesetzt; die Articulation unterscheidet und bestimmt sich weiter in sich selbst, indem er seine verschlossenen Inhaltsbestimmungen, die keimkräftig schon den Stoff zum ganzen Satz enthalten, nach und nach auseinanderlegt. Der Laut bestimmt sich zum Lautganzen oder der Silbe, als der ungetheilten, geschlossenen und für das Ohr unzertrennlichen Einheit von Vocal und Consonant. Indem der Geist den Sprachwerkzeugen immer mehr abnöthigt, wirkt die Articulation auf eine bestimmte Bedeutung hin, welche die Silbe im Worte, als der lebendigen Einheit eines Lautganzen mit einer bestimmten Vorstellung, erhält.

Die Weise der Bezeichnung der Gegenstände oder Begriffe durch das Wort ist entweder unmittelbar nachahmend, oder symbolisch (indem sie für die Bezeichnung der Gegenstände solche Laute auswählt, die für das Ohr einen dem Eindruck des Gegenstandes auf die Seele ähnlichen Eindruck hervorbringen), oder endlich analogisch (indem sie für ähnliche und verwandte Begriffe auch verwandte Laute wählt). Immer aber ist das Wort, als Bezeichnung des Innern, eine Schranke des letztern, sofern dieses immer mehr enthält, als im Wort sich ausdrücken lässt.

Das Wort ist das letzte Ziel des eigentlichen Articulationsprocesses; mit der Gestaltung des Wortes hört die eigentliche Spracherzeugung auf und der weitere Process ist nur noch Sprachgestaltung. Indem das Wort den im vorgestellten Inhalt eingeschlossenen Gegensatz von Thätigkeit und Sein als wirkliche Unterschiede hervortreten lässt, wird es zur einsilbigen Wurzel, die sich, als Verbalstamm, zum Ausdruck der Thätigkeit, und als Nominalstamm, zum Ausdruck des Seins, zerlegt und als solcher der Anfang zur eigentlichen Wortformung, das noch formlose, aber der Form fähige Wort ist. Die bestimmte Wurzel ist der durch Veränderung des

Wurzelvocals gebildete Stamm, der noch der Flexion und Endung entbehrt. Der Gegensatz dieser Beiden hebt sich auf in der aus dem Stamm gebildeten Sprossform, worin der bestimmte Vorstellungsinhalt nur als Form des Begriffs angedeutet ist.

Die bedeutungsvolle Einheit und Totalität aller dieser Momente ist erst das grammatische Urtheil als Verbindung der Worte zum Satz, dem vollendeten, wirklichen Ausdruck des Gedankens. Die weitere Gestaltung des Satzes ist die Verbindung mehrerer Sätze zu einem Satzganzen, der Periode.

Als Hülfsmittel für den Ausdruck des innern Seins tritt der Ton- und Gehörsprache die Schriftsprache zur Seite. Der hörbare Laut, der selbst schon ein Zeichen ist, wird wiederum durch ein Zeichen für die Anschauung des Auges zur räumlich-sichtbaren Erscheinung gebracht, wodurch dem flüchtigen Worte Dauer verliehen und der Weg zu fernen und künftigen Geschlechtern gebahnt wird.

Nach den verschiedenen Mitteln, welche die Schriftsprache für diesen Zweck benutzt, durchläuft sie verschiedene Entwickelungsstufen, bevor sie ihre Vollendung erreicht. In der Strich- und Knotenschrift ist die ungefähre Erinnerung an Etwas durch ein willkürlich dafür bestimmtes Zeichen festgehalten; in der Bilder- oder Hieroglyphenschrift werden die zu bezeichnenden Gegenstände wirklich abgebildet; in der Buchstabenschrift endlich wird für den Laut das reine Zeichen, die Buchstaben, gesetzt, welche ursprünglich symbolische Zeichen, Bilder, waren und durch Abkürzung phonetisch wurden.

§. 120.

Die geschichtlich-ethnographische Seite der Sprachbildung.

Das die Sprache schaffende Subject ist das allgemeine wesenhafte Selbst des Menschengeistes, welches im Individuum und in den Völkern wesentlich eins und sich selbst gleich ist, sich aber zugleich in jeder besondern Sprache einen individuell modificirten Ausdruck giebt.

Die Menschheit hat, im Unterschiede vom Thier, Sprache, d. h. ebensowohl Sprachbedürfniss, als Sprachfähigkeit, und insofern ist die Sprache die unmittelbare Emanation des all-

gemeinen menschlichen Wesens. Dieses allgemeine Sprachvermögen der menschlichen Natur tritt aber in der Wirklichkeit, wie das Wesen des Menschen selbst, nur in Gestalt besonderer Naturbestimmtheit auf (§. 108); es tritt nur als ein national Bestimmtes und Beschränktes hervor und erhält damit erst seine concrete Existenz, indem es sich als mannichfaltige Vielheit graduell und qualitativ verschiedener Sprachen entwickelt und, je nach der Geisteseigenthümlichkeit der Völker, eine bestimmte Individualität erhält. Ihre höchste Realisirung endlich, ihre letzte und concreteste Bestimmtheit erlangt das Sprachvermögen nur im Individuum durch den concreten Gedankeninhalt, den die nationale Form der Sprache erhält, also eben durch das allgemein Menschliche, welches im Individuum energisch hervortritt; und von dieser Seite betrachtet, ist die Sprache, wie sie die Schöpfung der menschlichen Natur und der Nationen ist, ebenso auch Selbstschöpfung des Individuums.

Die Sprachfähigkeit der menschlichen Natur ist die unmittelbare Einheit des geistigen Wesens und der leiblichen Articulationsfähigkeit. Die innere Thätigkeit des menschlichen Geistes bliebe dumpf, verworren und in sich beschlossen und würde spurlos vorübergehen, wenn sie nicht durch Vermittelung der Stimmwerkzeuge zum articulirten Laut und dadurch auch für die Sinne äusserlich und wahrnehmbar würde. Der Drang des Geistes bricht durch die Lippen aus, d. h. spricht sich aus, so dass die in Sprache verwandelte geistige Innerlichkeit zugleich nicht mehr ausschliesslich einem Subject angehört, sondern eben damit zugleich in andere Subjecte übergeht und an die gemeinsame Natur des ganzen Geschlechts anknüpft, d. h. mitgetheilt und verstanden wird, wodurch sich zugleich die Weiterbildung des Sprachvermögens vermittelt.

Durch dieses bei der Sprache mitwirkende gesellige Moment erhält die allgemeine Sprachfähigkeit den ersten bestimmten Inhalt, sofern die Möglichkeit des gegenseitigen Verständnisses auf gemeinsamer Weltansicht beruht und diese die Grundlage eines bestimmten Volksgeistes ist, dessen besondere Richtungen sich erst in der fest bestimmten unterscheidenden Eigenthümlichkeit der Sprache und durch dieselbe weiter auszubilden vermögen. Im wirklichen Sprechen aber wird die nationale Sprachform für das Individuum zum blossen physiologischen Stoff herabgesetzt, der durch die individuelle Thätigkeit im Denken immer auf's Neue lebendig werden muss

und für das Individuum das Mittel wird, die Arbeit des Geistes methodisch fortzusetzen.

Die geschichtlich auftretenden Sprachen sind die äusserliche Erscheinung des Geistes der Völker, und die unterschiedene geistige Kraft der Nationen in Einheit mit ihrer Stamm- und Rassenverschiedenheit und ihrer volksthümlichen Besonderheit ist der eigentliche Bestimmungsgrund der geschichtlich erscheinenden Verschiedenheit der Sprache, die sich in ihrem grammatischen und lexicalischen Bau oder ihrer innern Bildungsweise ausdrückt. Nach diesem Gesichtspunkt unterscheidet der Begründer der Sprachphilosophie, Wilhelm von Humboldt, drei grosse Sprachreiche oder Sprachstämme, je nachdem den Wörtern durch innere Veränderung, Flexion, eine wechselnde Bedeutung und Beziehung zu einander gegeben wird; oder statt solcher innern Veränderung die Wörter vielmehr durch umschreibende Partikeln und strenge Wortfügung ihre wechselnde Bedeutung und Beziehung erhalten; oder endlich diese Bedeutung durch äussere Veränderung (Agglutination) oder durch äusserliches Anbilden ganzer Laute (Suffixe und Affixe) erreicht wird.

Hiernach werden drei Sprachclassen unterschieden: 1) isolirende Sprachen, welche aller grammatischen Bezeichnung der Wörter entbehren, wohin die chinesisch-japanischen und die indo-chinesischen Idiome gehören; 2) agglutinirende Sprachen, welche die Beziehung der Wörter durch äussere Veränderungen und äusseren Zuwachs ausdrücken; 3) flexivische Sprachen, welche durch grammatische Aus- und Umbildung der Wörter oder Flexion die höchste mögliche Vollendung der Sprachbildung darstellen.

Vom ethnographischen Gesichtspunkte aus lassen sich am Einfachsten die Sprachstämme nach den Erdtheilen so eintheilen, dass auf Asien der chinesisch-japanische, der tartarisch-mongolische, der semitische und der uralisch-finnische Stamm kommen, während der indo-germanische mit seinen verschiedenen Hauptfamilien (indische, arische oder medopersische, griechisch-lateinische, keltische, germanische, slavische) fast ganz mit der kaukasischen Rasse zusammenfällt und sich über Vorderindien und Vorderasien nach Nordafrica und über ganz Europa ausbreitet; der malayisch-australische Sprachstamm gehört der gleichnamigen Rasse an, der americanische der americanischen Rasse und der africanische dem mittlern Africa.

Fünftes Capitel.

Der Geist in seiner Allgemeinheit als Gedanke oder die reine Philosophie.

§. 121.

Uebersicht.

Die Sprache ist die unmittelbare Realisationsform des Geistes, auf deren vollendeter Grundlage und Voraussetzung sich erst die weiteren Formen und Richtungen der Selbstverwirklichung des Geistes in Philosophie, Kunst, sittlichem Leben und Religion bethätigen können. In der Sprache hat sich die menschliche Natur ihr Sein wie ihr Gewordensein breit auseinander gelegt; der Wille der Natur hat sich die Sprache geschaffen, um das Verständniss ihrer selbst auszusprechen. Was die Menschheit in ihren tiefsten Gründen erregt, was in ihr bis zur höchsten Spitze ihrer Bildung wach und lebendig geworden, spiegelt sich in der Sprache, welche alle Vermögen, Reize und innern Bezüge des menschlichen Wesens getreulich ausdrückt und jeden Fortschritt seiner geistigen Bildung und Entwickelung begleitet, so wie stets wachsend jeder weitern Bildung offen steht. Indem so die vom Geiste als zweite höhere Natur geschaffene Sprache in ihrem vollendeten Organismus wieder rückwirkend auf den Geist ist und dessen Entwickelung fördert, erzeugt sich in und mit der Sprache der Geist eben so gut selbst. Zunächst überwiegt in der Sprache das natürliche, sinnliche Element; dann treten beide im Gleichgewicht auf, und endlich erhebt sich das geistige über das natürliche Element, als Gedanke über den vorhandenen Sprachstoff, und diese Verklärung des sprachlichen Wesens ist die Philosophie als der Organismus des Wissens.

In der Sprache offenbart sich die Welt der Begriffe, durch welche sich die Erkenntniss der Wirklichkeit bewirkt; die Sprache ist die Einheit des Begriffs und des in der gesammten Wirklichkeit durch den Begriff Messbaren. Erst mit dem vollendeten Selbstbewusstsein und dessen Producte, der Sprache, ist die Möglichkeit des Wissens gegeben; Selbstbewusstsein und Sprache sind selbst das Princip und Vermögen

des Wissens. Aus der denkenden Beobachtung der Sprache entsteht zunächst die Wissenschaft der Begriffe oder die Logik, auf welcher sodann die begriffliche Erkenntniss der die gesammte Wirklichkeit umspannenden Wesensbestimmungen oder die Metaphysik und endlich die principiell-methodische Begründung des Systems der Wissenschaften oder die Erkenntniss- und Wissenschaftslehre beruht.

Unter diesen drei Disciplinen der reinen Philosophie oder der Philosophie im engern Sinne des Wortes hat somit die erste, die Logik, den Gedanken als Function des denkenden Subjects, den formalen Process oder die elementarischen Formen des Denkens zum Gegenstand; die zweite Disciplin, die Metaphysik, hat den Gedanken als Einheit mit der gedachten Wirklichkeit oder das inhaltsvolle, gegenständliche Denken, das stoffliche Erkennen zum Gegenstande; die dritte Disciplin, die Erkenntnisslehre oder Wissenschaftslehre, hat den Gedanken als methodischen Organismus des Wissens nach seinen Principien und seiner Begründung zum Inhalt.

Das aus der Sprache herausgewachsene, höchste, reine Wissen oder das speculative Erkennen begreift die Wirklichkeit nicht bloss in ihrer dem Bewusstsein gegenüber unabhängigen Realität, sondern vor Allem in ihrem allgemeinen und wesenhaften Zusammenhang und ihrer gesetzmässigen Ordnung als eine Stufenreihe der nothwendigen und freien Manifestationen des im Universum wirkenden absoluten Willens; sie stellt das Weltall in einer umfassenden Weltanschauung vor das Auge des Geistes. Das Wissen in dieser seiner vollendet-vertieften und concentrirtesten Gestalt ist aber die Philosophie, im engern Sinne des Wortes, in welcher der absolute Wille der Welt die höchste Stufe seiner Selbsterkenntniss erreicht hat, zum Wissen seiner selbst in seinem Wesen und seiner Wahrheit gelangt ist.

Die Philosophie oder das reine Wissen, der in seiner wahren und wesenhaften Allgemeinheit d. i. als Gedanke sich erfassende Geist, erklärt die Welt selbständig aus ihr selbst, aus einem ihr wesentlich innewohnenden, nicht jenseitigen Princip. Es giebt kein Absolutes hinter der Wirklichkeit, sondern nur in ihr; und es ist nur eine leere sophistische Abstraction, welche kein anderes Sein und Getragensein der Dinge zu denken weiss, als ein Sein derselben in

einem ausserhalb der wirklichen realen Welt liegenden Unbedingten oder Schlechthinigen, welches sie dann das Absolute nennt. Solche Abstractionen sind mühelos und wohlfeil, um ein selbstgemachtes Gebäude des Wissens aufzustellen oder überlieferte dogmatische Traditionen der Vergangenheit vor dem denkenden Bewusstsein zu retten; aber sie helfen nicht die Wirklichkeit begreifen, sondern nur verwirren; sie bewegen sich nicht im wirklichen Sein, sondern verdecken die Wirklichkeit, entleeren sie ihres realen Inhalts, um ein Gedankenbild zu bereichern, einem selbstgeschaffenen Begriffsschatten vermeintliches Leben zu leihen.

I. Der formale Process des Denkens oder die Logik.

§. 122.

Der Standpunkt des formalen Denkens.

Das beseelende Grundelement im Organismus der Sprache ist das Wort; die einzelnen Wörter verbinden sich weiterhin zum Redesatze, welcher die Begriffe zu einem zusammenhängenden Ganzen vereinigt; die Entwickelung der Satzverbindung oder Periode endlich geht in ein Schliessen über, so dass dem Worte der Begriff, dem Satze das Urtheil, der Satzverbindung der Schluss entspricht. So macht sich aus der Sprache der nothwendige Uebergang in die reinen Formen oder subjectiven Functionen des Denkens, deren Entwickelung den Inhalt der subjectiven oder formalen Logik bildet, und die als Bewegungen oder Thätigkeiten des Denkens Aeusserungen oder Strebungen des logisch-sprachlichen Willens sind.

Im Begriff bezieht sich das Denken noch ganz unbestimmt auf das Sein, indem es dessen absolute Gleichheit mit sich selbst in der Zusammenfassung der Merkmale des Gegenstandes zur Einheit ausspricht. Die selbstthätige Unterscheidung des Begriffs als Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit und die Beziehung dieser Momente auf einander ist das Urtheil, das sich am Verhältniss zwischen dem Subject, dem Prädicat und der Copula vollzieht, und sich durch die Art und Weise der Beziehung zwischen diesen drei Elementen als qualitatives, quantitatives und Modalitätsurtheil

unterscheidet. Der Schluss fasst alle diese Unterschiede zur totalen Einheit zusammen und vollendet dadurch das logische Denken, dass es zugleich der Form nach subjective Gewissheit und seinem Inhalte nach objective Wahrheit ist.

Der besondere Inhalt des Denkens kann Alles sein; jeden Inhalt des Bewusstseins kann das Denken der Form des Begriffes, Urtheils und Schlusses unterwerfen und dadurch entweder als verständiges (begreifendes) oder als reflectirendes (urtheilendes) oder als vernünftiges (schliessendes) Denken auftreten.

§. 123.

Das Denken als Begreifen.

Als höchste Thätigkeit des menschlichen Bewusstseins ist das Denken wesentlich die reinigende und bildende Macht des Bewusstseins und als solche zunächst begreifendes Denken, sofern es sich auf sich selbst, d. h. auf dasjenige bezieht, was gedacht wird und mit sich selbst noch in ununterschiedener Einheit (Indifferenz) oder abstracter Identität bleibt. Der Begriff ist somit diejenige Bestimmung des Denkens, welche die verschiedenen Merkmale oder Inhaltsbestimmungen eines Gegenstandes als Einheit in sich befasst.

Die Qualität oder der bestimmt umgrenzte Inhalt des Begriffs besteht im Ineinandertreffen sämmtlicher Merkmale. Der bestimmte Inhalt des Begriffs sind seine Momente, nämlich die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, deren Einheit der Begriff ist. Die Gemeinsamkeit mit Andern ist das Allgemeine oder die Gattung; der Unterschied vom Andern ist das Besondere oder die Art, und die specificirte Gattung ist die Einzelheit, das Einzelwesen. Begriffe, die kein gemeinsames Merkmal haben, sind generisch verschieden; solche, die Nebenarten einer Gattung sind, specifisch verschieden. Das Allgemeine subsumirt oder befasst das Einzelne unter sich, das Einzelne befasst das Besondere und Allgemeine in sich und das Besondere die Allgemeinheit in sich. Während das Allgemeine weiter, als das Besondere und Einzelne, ist, so befasst das Besondere und Einzelne mehr in sich, als das Allgemeine, welches dem Besonderen und Einzelnen inhärirt.

Die Quantität oder der Umfang des Begriffs ist die Zusammenfassung (Aggregation) der ihm unter- oder der einander beigeordneten Begriffe. Die Ausschliessung eines Merkmals aus dem Umfang eines Begriffs heisst Separation. Die unter die Besonderheit und Allgemeinheit subsumirten Bestimmungen des Einzelnen sind unter einander coordinirt, dagegen jenen subordinirt.

Die Relation des Begriffs besteht in der Beziehung seiner Inhaltsbestimmungen auf einander als entweder contradictorischer oder als conträr entgegengesetzter oder correlativer (gleichgültiger) Bestimmungen.

Die Modalität des Begriffs besteht in dem Verhältniss des Begriffs und seines Inhalts zum begreifenden Bewusstsein oder in dem Verhältniss seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit.

Als die Einheit unterscheidender, sich ergänzender Bestimmungen ist der Begriff das reale oder concrete Allgemeine. Ein von den Unterschieden absehendes Verallgemeinern oder Begreifenwollen ist das Abstrahiren, dessen Product das abstract und bloss subjectiv Allgemeine und darum Unwirkliche ist. Das concret oder lebendig Allgemeine setzt die Unterschiede aus sich heraus, besondert sich aus sich selbst. Das Begreifen, wie es Verallgemeinern ist, ist darum auch ebenso Besondern, welches jedoch mit formellem, abstractem Eintheilen, bloss äusserlichem und zufälligem Classificiren nichts gemein hat, da vielmehr die Gattung sich selbst eintheilt und specificirt, indem sie sich in ihre wesentlichen und nothwendigen specifischen Unterschiede auseinanderlegt, sich selbst bestimmt, sich selbst definirt. Das vollendete Begreifen ist darum das Definiren, welches als concrete Definition sich nicht in festen fertigen Begriffen vollzieht, sondern dadurch, dass das begriffsmässige Werden oder die mit innerer Nothwendigkeit sich hervorbringende Entwickelung des Einzelnen dargelegt wird.

§. 124.

Das Denken als Urtheilen.

Als selbstthätiges Unterscheiden, Trennen und Verbinden der Begriffsbestimmungen oder als Ur-, d. h. innere Theilung des Begriffs ist das denkende Thun Urtheilen; die Unterscheidung des Begriffs in seine Momente, ein bestimmendes und

ein bestimmtes, die mit einander verknüpft werden, ist das Urtheil. Dasjenige Moment des Begriffs, welches durch das Andere bestimmt wird, ist das Subject; das bestimmende dagegen ist das Prädicat; die Einheit beider oder die einfache Beziehung des Subjects auf das Prädicat ist die Copula. In der Uebereinstimmung des Begriffs mit seiner Gegenständlichkeit liegt die Wahrheit oder Richtigkeit des Urtheils.

Ihrer reinen Form nach, ganz abgesehen von ihrem bestimmten Inhalte, unterscheiden sich die Urtheile:

a) nach der qualitativen Bestimmung des Subjects durch das Prädicat und sind in dieser Beziehung theils positiv oder bejahend, theils negativ oder verneinend, theils limitativ oder unbestimmt (mittelst Bejahung verneinend und mittelst Verneinung bejahend);

b) nach der quantitativen Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sind die Urtheile theils allgemeine, theils besondere, theils einzelne (universelle, particuläre, singuläre) und heissen als solche auch Urtheile der Subsumtion;

c) nach der Relation, d. h. nach Seiten der nothwendigen Einheit von Subject und Prädicat, drücken die Urtheile als kategorische das Verhältniss von Substanz und ihren Accidenzen, als hypothetische das Verhältniss von Ursache und Wirkung, und als disjunctive das Verhältniss zwischen dem Ganzen und seinen Theilen aus;

d) der Modalität nach, d. h. sofern die Urtheile nur das Entsprechen oder Nichtentsprechen, die Angemessenheit oder Nichtangemessenheit des Subjects zu seinem Begriff durch das Prädicat ausdrücken, sind sie problematische, d. h. nur die Möglichkeit ausdrückende, oder apodictische, d. h. die Gleichheit oder Ungleichheit der Beschaffenheit und des Begriffs der Sache ausdrückend, oder assertorische, d. h. bloss versichernde Urtheile.

Durch Verwechslung der Stellen des Subject- und Prädicatbegriffs in einem einfachen Urtheil entsteht die logische Umordnung oder Permutation eines Urtheils, welche entweder bloss Umkehrung oder wirkliche Contraposition ist.

Sofern alle wahren Urtheile nur objective Acte der Entwickelung dessen sind, was im Gegenstande selbst an sich enthalten ist, sind sie nothwendig analytisch; sofern aber zugleich das Prädicat wesentlich nichts anders als das entfaltete oder explicirte Subject ist und dieses sich vermehrt,

indem es sich entwickelt, sind alle wahren Urtheile wesentlich zugleich synthetisch.

§. 125.

Das Denken als Schliessen.

Als das über den unmittelbaren Inhalt hinausgehende, auf thätig vermittelnde Weise den Inhalt selbst hervorbringende Unterscheiden ist das denkende Thun Schliessen, d. h. die Einheit des Urtheilens und Begreifens als die durch den Unterschied vermittelte und vollständig abgeschlossene Einheit des Denkens mit sich selbst. Somit ist die im Urtheil gesetzte Einheit der Momente des Begriffs im Schluss als begründete oder vermittelte Einheit, und der Schluss wesentlich nichts anders als das begründete Urtheil.

Er ist unmittelbarer Schluss oder Folgerung, als das bloss formale analytische Verknüpfen gegebener Urtheile, aus welchen, ohne Rücksicht auf ihren Inhalt, andere darin liegende Urtheile abgeleitet werden. Die blosse Combination von Urtheilen durch Umkehrung des Subjects- und Prädicatsbegriffs bringt Folgerungen per conversionem hervor, wenn die Qualität unverändert bleibt, dagegen Folgerungen per contrapositionem, wenn auch die Qualität verändert wird.

Bei zwei oder mehreren gegebenen Urtheilen kommt es auf die Einstimmung oder Identität ihrer Begriffe mit einem dritten, dem Mittelbegriffe, an, und der durch diese vermittelte Folgerung erzeugte Schluss ist der eigentliche mittelbare oder Vernunftschluss (Syllogismus). Der das Subject und Prädicat des Urtheils verknüpfende Begriff ist der Mittelbegriff, terminus medius, und die beiden Begriffe, die er vermittelt, sind die beiden Extreme, termini extremi, deren Beziehung auf die Mitte eine doppelte ist und zwei gegebene Urtheile, die Prämissen (propositiones praemissae), ausmacht. Die eine Prämisse enthält eine allgemeine Regel, den terminus major, welche als Prädicat den Obersatz (propositio major) bildet; die andere Prämisse stellt unter die Bedingung der allgemeinen Regel einen einzelnen Begriff (terminus minor), welcher als Subject den Untersatz (propositio minor) bildet. Das aus dieser Beziehung der beiden gegebenen extremen Urtheile abgeleitete dritte Urtheil ist der Schlusssatz (conclusio).

Die verschiedenen möglichen Verknüpfungsweisen der beiden extremen Begriffe mit dem Mittelbegriffe sind die sogenannten Schlussfiguren. Da die Modalität das Wesen des Schlusses überhaupt ausmacht, so bestimmen sich die verschiedenen Formen des Schlusses bloss nach der Qualität, Quantität und Relation. Der qualitative oder bloss assertorische Schluss, auch Inhärenzschluss genannt, ist die blosse Form des Schlusses überhaupt, indem seine Bestimmungen nur in das Verhältniss der Unterordnung des Begriffs unter das Allgemeine treten und dem Subject nicht wesentlich inhäriren.

Der quantitative oder bloss problematische Schluss, auch Subsumtionsschluss genannt, ist ebenfalls noch ohne innere Nothwendigkeit und nur Wahrscheinlichkeitsschluss, in welchem die Conclusion nicht bewiesen, sondern nur anticipirt wird (petitio principii). Er ist theils Schluss der Deduction oder der Einheit, welcher durch die vorausgesetzte erfahrungsmässige Allgemeinheit des terminus medius die Einheit der Extreme beweist, theils Schluss der Induction oder der Gemeinsamkeit, welcher aus dem, was vielen Dingen einer Gattung zukommt, darauf schliesst, dass dasselbe auch wohl den übrigen allen, also einer endlosen Reihe von empirischen Einzelheiten zukomme; theils endlich Schluss der Analogie oder der Allheit, welcher als die Einheit des deductiven und inductiven Schlusses aus einem dem Subject als wesentlich zukommenden vorausgesetzten Prädicate schliesst, dass auch andere in diesem Prädicate an sich mit enthaltenen Prädicate demselben Subject zukommen.

Erst der Relations- oder apodiktische Schluss ist die wahre und vollendete Schlussform, welche die subjective Gewissheit der Form mit der Wahrheit des Inhalts vereinigt und nach den verschiedenen Bestimmungen des Urtheils der Relation entweder kategorischer oder hypothetischer oder disjunctiver Schluss ist.

Der kategorische Schluss schliesst aus dem, was der Gattung wesentlich zukommt, dass dasselbe auch Allem dem zukomme, was als Art unter ihr enthalten ist. Der hypothetische oder bedingte Schluss schliesst aus der Wirklichkeit des im Vordersatze als Grund oder Bedingung Gesetzten auf die Nothwendigkeit des im Nachsatz als Folge oder Bedingtes Gesetzten, oder aus der Aufhebung der im Nachsatze gesetzten

Folge auf die Aufhebung des im Vordersatz gesetzten Grundes. Der disjunctive Schluss beruht darauf, dass, wenn im Untersatze eins von den im Obersatze gesetzten Prädicaten dem Subjecte beigelegt wird, die übrigen davon ausgeschlossen, und wenn im Untersatze eins von den im Obersatze gesetzten Prädicaten vom Subject ausgeschlossen wird, die übrigen oder eins derselben ihm beigelegt wird. Er schliesst also nach dem principium exclusi tertii von der Setzung des einen Gliedes auf die Aufhebung des andern.

Aus der Verbindung des hypothetischen und disjunctiven Schlusses entsteht das Dilemma. Die verschiedenen einfachen Schlüsse können mannichfach zusammengesetzt und zu Schlussreihen, zu Schlussketten (Polysyllogismen) verknüpft werden. Der davon unterschiedene Kettenschluss (Sorites) bildet den Schlusssatz aus mehr als zwei Prämissen. Das Enthymem und das Epicherem sind besondere Schlussformen, in denen einzelne leicht zu ergänzende Glieder weggelassen sind.

II. Die objective Logik oder Metaphysik.

§. 126.

Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik.

Hatte die Logik das Denken als subjective, formelle Function des denkenden Geistes oder den elementaren Process der denkenden Thätigkeit überhaupt, noch abgesehen von dem darin Gedachten, zum Gegenstande; so wird in der Metaphysik der stoffliche Inhalt in seiner Einheit mit dem Denken oder der Gedanke als gedachte Wirklichkeit zu Gegenstande. Das Denken geht der Wirklichkeit in der Metaphysik auf den Grund, es erforscht ihr Dass und Was, ihr Wie und Warum.

Die dunkeln Geheimnisse der Sprache, welche die gesammte Wirklichkeit in sich aufnahm, werden in der Metaphysik offenbar durch das in und an dem Inhalte der Sprache sich manifestirende Thun des begreifenden, urtheilenden und schliessenden Denkens. Das in die Sprache eingefügte reale System des Universums wird in der Metaphysik erklärt und verklärt, durchsichtig gemacht und begriffen; das in der Sprache unmittelbar Geist gewordene Wesen der Wirklichkeit bringt sich in der Metaphysik der denkende Geist zum Be-

wusstsein; der in der Sprache enthaltene Traum des Geistes von der Wirklichkeit wird in der Metaphysik in das helle Tageslicht des wirklichen Bewusstseins umgesetzt; die realen sprachlichen Mächte werden in ideelle, d. h. gewusste, begriffene, verwandelt durch die metaphysischen Begriffe, welche als allgemeine, die gesammte Wirklichkeit erklärende Begriffe oder Weltbegriffe Kategorieen heissen und das ideale Schattenreich, das formale Abbild der Wirklichkeit sind. Ihre zusammenhängende Entwickelung als Entfaltung einer sprachlichen Bestimmtheit aus der andern, als Offenbarung ihrer nothwendigen gegenseitigen Beziehungen, die sich in der Sprache selbst aussprechen, wobei das subjective Denken gleichsam nur zusieht, wie sie selbst durch die ihnen inwohnende Bewegung sich über sich hinaustreiben und einer aus dem andern vor dem Auge des Denkens entstehen, ist wesentlich nichts anders, als die in ihrem innern nothwendigen Zusammenhang begriffene und auseinandergelegte Sprache.

Die Welt ist die Gesammtheit des wirklichen Seins, in welcher sich das nothwendige Sein der Wesenheit durch das Werden und die That der Selbstheit zur vollendeten Wirklichkeit vermittelt. Und dem entsprechend hat die Metaphysik das in Begriffen dargelegte, das gedachte Sein in der Gesammtheit seines Umfangs zum Inhalt. Wie aber die Welt nichts anders als die Offenbarung und Selbstdarstellung der ihr inwohnenden absoluten Bewegung des Willens ist, welcher sich als absoluter Herr alles Wirklichen erweist; so sind auch, in ihrem letzten Grund und beherrschenden Princip betrachtet, die Kategorieen nichts anders, als die wesentlichen Daseinsformen und Entwickelungsmomente dieses wesenhaften Weltwillens, welcher als nothwendigseiender oder sich selbst äusserlich setzender Wille im Reiche der Natur auftritt, als endlich freier oder auf dem Grunde der Nothwendigkeit und Bedingtheit sich auf sich selbst innerlich besinnender und freisetzender Wille im Reiche des Geistes oder des Selbstes der Natur wirkt, und endlich als frei unendlicher oder durch freie That mit der Nothwendigkeit sich versöhnender oder die Aeusserlichkeit mit der Innerlichkeit einigender Wille in der Welt der Geschichte, als dem Reiche des endlich-unendlichen, sittlichen Thuns, sich offenbart.

Hiernach bestimmt sich die innere Gliederung und Eintheilung der Metaphysik in der Weise, dass zunächst a) das

nothwendige Sein oder der Grund der Wirklichkeit, sodann b) das endlich-freie Sein oder das Selbst der Wirklichkeit, und endlich c) das frei-unendliche Sein oder die Vollendung der Wirklichkeit nach ihren allgemeinen Wesensbestimmungen betrachtet wird, so zwar, dass jede dieser drei Sphären: Natur, Geist und Geschichte im Processe ihrer subjectiven Selbstbegründung, ihrer objectiven Selbstvermittelung und ihrer absoluten Selbstvollendung begriffen werden.

Bildet sonach den Anfang der Metaphysik die Substanz oder Wesenheit, das selbstlose Sein der Natur, als das Reich der Nothwendigkeit, so ist ihre Mitte die Subjectivität oder Geistigkeit, die Selbstheit oder das Reich des freien geistigen Thuns, und ihr Ziel die vermittelte Einheit von Sein und Thun, von Nothwendigkeit und Freiheit, als das Reich der auf dem Boden der vorausgesetzten Nothwendigkeit durch freie That gesetzten höhern Natur, die Weltgeschichte.

Der Wille, als Weltzweck betrachtet, ist der sich entwickelnde und bethätigende eine und alle Inhalt der Metaphysik, und somit deren wissenschaftlicher Anfang das Setzen des Weltzweckes, der schaffende Wille, das nothwendige oder wesenhafte Sein; dieses aber erhebt sich zum vorausgesetzten Stoff für das freie, selbständige Sein, und somit bildet deren Mitte der sich denkende und mit Bewusstsein wollende Wille, als das Sich in sich Spiegeln des Weltzwecks; und endlich der in Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit sich bewegende, handelnde Wille, als der erreichte Weltzweck, bildet den Schluss der Metaphysik. Wie sich also die existirende Wirklichkeit für die Anschauung des denkenden Geistes in die drei Gebiete der Natur, des Geistes und der Geschichte theilt (§. 57); so hat auch die Metaphysik, als die Wissenschaft des gedachten Seins oder der Weltbegriffe, zuerst die Naturkategorieen, dann die Geisteskategorieen und endlich die Geschichtskategorieen zu entwickeln, wobei jedoch festzuhalten ist, dass diese drei Sphären beziehungsweise in einander übergehen und übergreifen, einander wechselseitig voraussetzen und bedingen, indem die höheren in den niedern Kategorieen an sich und potentiell bereits enthalten sind und aus denselben hervorgehen.

So ist die Metaphysik in ihrem wissenschaftlichen Begriffe das innerste Centrum der ganzen Philosophie, aus welchem sich rings die Strahlen in den Umkreis der übrigen

Wissenschaften ausbreiten und diesen ihre eigentliche letzte und tiefste Begründung geben.

1) Die Selbstbegründung der Wirklichkeit oder die Kategorieen der Wesenheit.

§. 127.

Die subjective Begründung der Natur.

Wie gelangt das Denken zum Begriffe des Seins? und wie gelangt es weiterhin zur Gewissheit des wirklichen Seins? In dieser Doppelfrage stellt das metaphysische Denken sein eignes Problem, das Problem der Metaphysik, auf, durch dessen Lösung allein das Begreifen der Wirklichkeit möglich ist.

Das denkende Subject unterscheidet sich als Bewusstsein von dem Andern, was nicht Bewusstsein ist, und hat damit nothwendig als Bewusstsein zugleich die Gewissheit von seinem Sein, welches unabhängig von seinem Bewusstsein ist. Das Bewusstsein ist ein wirkliches nur, indem es zugleich Bewusstsein eines von ihm unabhängig Seienden ist; ohne diess wäre gar kein Bewusstsein möglich. Das Sein, als unabhängig von seinem Bewusstsein vorhandenes Sein, ist somit das nothwendige Prius, die Bedingung und Voraussetzung des Bewusstseins selbst, ohne welche es gar nicht möglich wäre, durch welche es vielmehr erst Bewusstsein ist.

Dieses Sein, als nothwendige Bedingung und Voraussetzung des Bewusstseins, ist zunächst nur das Sein des Bewusstseins als solchen, noch nicht ein vom denkenden Subject überhaupt verschiedenes und von ihm unabhängiges, ihm gegenüberstehendes Sein, noch nicht das Sein von Dingen. Aber in diesem seinem Sein findet das sich in sich selbst vertiefende, sich von sich unterscheidende und in seinem Wesen vollständig erfassende Bewusstsein wenigstens den Punkt, in welchem es mit dem übrigen Sein, mit der Welt des Seienden überhaupt zusammenhängt; und somit ist dem Bewusstsein, wenn es sich überhaupt als Bewusstsein festhalten will, die Beziehung auf das Sein wesentlich.

Indem nun das Bewusstsein als solches durch sein nothwendig vorausgesetztes Sein bedingt oder bestimmt ist, denkt es, indem es das Sein des Bewusstseins denkt, zugleich das

Sein als solches überhaupt als ein vom Bewusstsein unabhängiges. Das Sein des Bewusstseins ist an und für sich noch nicht das wirkliche, reale Sein überhaupt, sondern weist nur erst nothwendig von sich aus durch die weitere innerste Consequenz des Denkens auf das wirkliche Sein als ein im realen Sinne unabhängiges hin, welches Gegenstand des Bewusstseins ist. Dieses letztere, das wirkliche Sein, erhält also seine logische Begründung durch den Gedanken des Seins überhaupt, wie er sich vom Bewusstsein aus mit Nothwendigkeit ergibt; als wirkliches, reales erscheint das Sein für das Denken erst auf dem Grund und der Voraussetzung der aus dem Gedanken des Seins abgeleiteten weitern Bestimmungen. Der Gedanke des Seins muss also nothwendig gedacht werden, wenn das Bewusstsein überhaupt vom Denken aus zur Wirklichkeit gelangen, sich die Brücke zum Realen bilden will. Bevor das Denken das Wirkliche erklären kann, muss es erst den Begriff des Seins als solchen, den reinen Gedanken des Seins, und was er in sich schliesst, erklärt haben.

Als diese erste und allgemeinste, noch ganz unbestimmte und bloss formelle Bestimmung des Wirklichen ist das Sein das blosse Dass des Wirklichen, die noch unbestimmte einfache Möglichkeit des Wirklichen. Das Sein als das Dass ist nichts anders, als die Unabhängigkeit, die wir dem Seienden, das wir denken wollen, vor unserm Denken und Bewusstsein zuschreiben, so dass eben der Gegenstand des Denkens unabhängig vom Denken als solchem besteht und auch dann nicht verschwindet, wenn er aufhört, von irgend Jemanden gedacht oder gewusst zu werden.

Indem das Denken das Sein als die nothwendige Bedingung und vom Bewusstsein unabhängige Voraussetzung des Bewusstseins von diesem selbst unterscheidet, ist es nothwendig Gedanke des Etwas, das nicht nichtsein kann, das also am Nichts seinen Gegensatz hat; und sofern das Denken im Begriffe des Etwas das Sein als unabhängig bestimmt denkt oder setzt, ist das Etwas ein von seinem Gegensatze, dem Nichtseienden, unterschiedenes, bestimmtes Sein, ein Daseiendes. Das Dasein als Etwas hat andere Etwas sich gegenüber, ist somit nicht Eins, sondern ein in sich getheiltes, Etwas und Anderes, oder Vieles. Indem das Etwas Anderes von sich ausschliesst, ist es fürsichseiendes Etwas, Fürsich-

sein, welches in seiner Beziehung auf sich das Andere ausschliesst, in dieser Ausschliessung jedoch zugleich sich auf dasselbe bezieht. Als Vieles wird das Sein quantitatives Sein oder Quantität.

Von hier aus geht das Denken weiter dazu fort, dieses an ihm als Bewusstsein vorausgesetzte Sein, wie es sich als Dass und Etwas darstellt, als solches in seiner innern Bestimmtheit und Beziehung in's Auge zu fassen und nach dem Was oder Wesen des Seins zu fragen, und damit beginnt die eigentliche objective Selbstvermittelung des wirklichen Seins oder des Wesens, die sich in den Kategorieen der Wesenheit für das Denken auseinanderlegt. Diess geschieht aber nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens, von welchen das sogenannte Gesetz der Identität diess ausspricht, dass Alles, was nicht Wesen ist, überhaupt nicht wirklich ist, oder dass das Wesen, als durch sich selbst unabhängig vom Denken bestehend, nichts anders als sich selbst bejaht, während das sogenannte Gesetz des ausgeschlossenen Dritten den Satz ausdrückt, dass keiner der im Wesen gesetzten Unterschiede mit sich selbst und ebensowenig mit den übrigen und mit dem Wesen selbst in Widerspruch sein kann.

§. 128.

Die objective Selbstvermittelung des Wesens.

Das durch sich, in sich und für sich, also unabhängig oder selbständig bestehende Sein ist also Wesen (d. h. nach seiner Wurzel im Sanskrit eben nichts anders, als: Stehen, Bestehen), oder sich selbstsetzendes und sich selbstbejahendes Sein. Der Begriff der Wesenheit schliesst in sich den Gedanken ein, dass das Sein nur ist, indem es sich selbst setzt, und dass es seiend nothwendig sich selbst setzt und sich von sich aus bestimmt. Weiter ist im Begriffe des Wesens noch nichts über dessen Inhalt ausgesprochen, als dass es eben sich in sich selbst bestimmt, was nur durch inneres Sichselbstunterscheiden oder Sichaufsichselbstbeziehen, Sichmitsichselbstvermitteln möglich ist. In dieser innern Beziehung auf sich selbst, d. h. auf die im Wesen enthaltenen Bestimmungen, verhält sich die Wesenheit nicht bloss gleichgültig gegen die letzteren, sondern es kommt das Wie oder die unterscheidende

Eigenthümlichkeit (Qualität) des innerlichen Vermitteltseins in Betracht. Als qualitativ und quantitativ bestimmt ist das Wesen erscheinendes Wesen oder Existenz. Die concrete Einheit des Dass und Was eines bestimmten Existirenden oder eines unabhängig gegebenen wesenhaften Seins ist das Quantum oder die bestimmte Grösse, als eine Anzahl von Eins, eine Einheit Vieler; alle Quanta sind Zahlen oder numerische Grössen. Die Bestimmung dessen, was oder wie gross das Quantum ist, ist das Maass oder das specifische Quantum, die Bestimmung des Wieviel des Was der Grad oder das quantitative Fürsichsein, das qualitative Eins. Als die zusammengefasste Einheit des Dass, Was und Wieviel ist das unabhängige Sein das Ding mit seinen Eigenschaften, und als in sich selbst unterschiedene, innerlich selbständige und auf sich bezogene wesenhafte Einheit das Ganze mit seinen Theilen.

Indem wir das Ding als einzelnes oder bestimmtes Was, ausser welchem auch noch anderes Dasein ist, noch andere Etwas sind, bis an seine Grenze verfolgen, es als aufhörend an seiner Grenze und etwas Anderes beginnend mit derselben anschauen, gehen wir über das erste Begrenzte oder Beschränkte hinaus zu einem andern, ebenfalls Beschränkten oder Begrenzten über, und so fort über jede Grenze als beweglichen, sich fortwährend setzenden und wieder aufhebenden Punkt wieder hinaus in's Unendliche. Wird nun in diesem endlosen Progress diese endlose Reihe beschränkter oder endlicher Dinge vom Bewusstsein selbstthätig dadurch aufgehoben oder negirt, dass sie zu einer Einheit, einem Ganzen zusammengefasst und dieses nothwendig ebensogut, wie die endlose Reihe, als existirend gesetzt wird, so ist dieses unendliche Ganze, die sich selbst begrenzende und das Endliche in sich schliessende Unendlichkeit, das wirkliche Sein, die Wirklichkeit (Objectivität, Realität), mit deren Begriffe erst die vollständige bewusste Setzung eines nicht bloss unabhängig vom Bewusstsein, sondern auch ausserhalb desselben Seienden und demselben wesentlich vorausgesetzten wahrhaften, nicht bloss gedachten, Andern des Bewusstseins durch das Denken vollzogen ist.

Der Wirklichkeit oder Selbständigkeit steht die Möglichkeit oder Unselbständigkeit gegenüber. Bedingt, d. h. bestimmt, begrenzt, begründet ist auch die Wirklichkeit als

das unendliche Ganze der endlosen Reihe beschränkter, also bedingter Wesen. Aber die Möglichkeit ist die bloss vorausgesetzte Bedingtheit oder der innere Grund des wirklichen Seins, welches als solches begründetes Sein oder Erscheinung, erscheinende Wirklichkeit ist. Im Begriffe der Möglichkeit sind Grund und Folge, Bedingung und Bedingtes noch unmittelbar vereinigt; die Bedingung ist das rein als Voraussetzung für sich betrachtete, das Sein zulassende oder äusserlich begründende Wesen des Gegenstandes; das unter dieser von ihm unabhängigen Voraussetzung mögliche Sein selbst ist das Bedingte.

Das Mögliche verwandelt sich in die Nothwendigkeit, welche ein durch seine Voraussetzung innerlich Bedingtes oder Begründetes schon in sich schliesst und in ihrem inhaltsvollen Grunde das Gesetz enthält, aus welchem gerade diese und keine andere bestimmte Erscheinung folgt. Im Begriffe der Nothwendigkeit sind die Begriffe der Ursache und Wirkung noch unmittelbar eins; sofern das Nothwendige in seinem Wesen an sich selbst auch seine Wirklichkeit setzt, also die erscheinende Wirklichkeit begründet oder bedingt, ist es Ursache (causa efficiens), und das Resultat dieses Setzens oder Begründens (Verursachens), das wirkliche Sein des Nothwendigen selbst, ist die Wirkung oder der Effect, in welchem die Ursache erlischt (causa transiens). Sofern aber alle Ursächlichkeit selbst wieder auf gesetzmässig bedingte Weise wirkt und in ihrem Wirken sich zugleich erhält und selbst zugleich wieder eine verursachte oder begründete ist, beruht das Wirkungsverhältniss, als gegenseitiges Ineinandergreifen von Ursache und Wirkung, in der Wechselwirkung.

Die Wirklichkeit erweist sich als nothwendig Wirkendes durch die Kraft, welche als Kraft des Seins oder als wirkender Grund von sich aus die Wirkung setzt, somit das thätige Selbst des Wesens, das wirkende Wesen ist und insofern, als sie die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer Aeusserung in sich trägt, als wirkendes Vermögen auftritt. Die Kraft ist im Vermögen, als dem unbestimmten Thun, nur verborgen und erst offenbar in ihrer Aeusserung, als dem bestimmten Thun; Kraft und Aeusserung derselben sind eins und jede Aeusserung der Kraft selbst Kraft. Die Erfüllung des Vermögens ist die Entwickelung der Kraft.

Das in seinem unabhängig vorausgesetzten oder bedingten Sein mit sich identisch bleibende und in der Kraft des Seins sich entwickelnde, sich bestimmende, sich producirende Wesen ist **Substanz**, deren Begriff die früheren Kategorieen der Wesenheit zur Einheit in sich fasst und die vollständige Vermittelung des Wesens in sich selbst ist. Die Substanz ist in sich selbst Entwickelung oder **Process**, der sich im Product vollendet; Process und Product aber werden innerlich vermittelt durch den Zweck, der durch sie beide substantiell erfüllt wird.

Die in sich einstimmige, allseitig begründete und vermittelte Nothwendigkeit des substanziellen Seins ist die (endliche oder relative) **Zweckmässigkeit** desselben. Das bleibende, innerlich selbständige Wesen der in sich beharrenden Substanz, wodurch sie in sich selbst die freie, beherrschende Macht ihres von ihr selbst aus innerlich und eigenkräftig gesetzten unterschiedenen Inhaltes ist, ist der **Zweck**, als der feste Punkt, welcher alle Unterschiede und Beziehungen des Wesens innerlich beherrscht, sie auf sich zieht, als Mittel auf ihr bestimmtes Ziel, und sie in diesem befestigt, so dass alle Unterschiede des Wesens nur in wechselseitiger Beziehung sowohl unter einander, als auch auf das sie verknüpfende Wesen selbst Werth und Bedeutung haben. So ist die Zweckbeziehung das innere substantielle Wechselverhältniss zwischen dem endlichen, bedingten Ganzen und seinen Theilen, dem Wesen und seinen Unterschieden, so dass die Unterschiede als nothwendige Glieder des Ganzen jedem Andersseinkönnen enthoben sind und in der durch das Wesen innerlich bestimmten Ueber- und Unterordnung der auf einander und auf das Wesen bezogenen Theile oder Glieder die Harmonie des Ganzen besteht.

Die Selbstentwickelung der Substanz durch Vermittelung des Zweckes begründet wiederum eine höhere Einheit, das **Leben**. Indem die Wesenheit sich vermittelst der Causalität und Substantialität auf sich selbst bezieht und beide in der Einheit des Zweckes vermittelst der Kraft des Selbst sich wechselseitig ergänzen und durchdringen, ist das Wesen Process des organischen, d. h. sich selbstgestaltenden Lebens, und dessen Product das organische Individuum.

§. 129.

Die absolute Selbstvollendung der Wesenheit.

Die Wirklichkeit vollendet sich in der Erfüllung des Zweckes durch dessen Selbstoffenbarung; als Zweckmässigkeit ist die Wesenheit die absolute Selbstvollendung der Natur, in deren Erscheinung sich das nothwendige Verhältniss der Wesenheit, der Substanz und des Zweckes der Natur allzumal in Einem offenbart. Das in sich geschlossene Ganze der Natur wird vom Naturgesetz, d. h. von der über alle Naturerscheinung stets waltenden und jedes Einzelne im Verhältniss zu allem Uebrigen ordnenden Macht der sich offenbarenden Wesenheit getragen. Das Naturgesetz erweist sich als Naturordnung in der Reihe der Naturstufen dergestalt, dass jede höhere Stufe in den ihr angehörenden erscheinenden Wesen die unterscheidende Wesenheit der niedern Stufen in sich zum Stoff herabgesetzt und aufgehoben hat, d. h. als unselbständig und nur dem Höheren dienend in sich trägt.

Die Naturstufen selbst sind: die anorganisch-elementare Natur oder die Stufe des Mechanismus, die physikalische Natur oder die Stufe des Chemismus, und die organische Natur oder die Stufe des Lebens.

Die Wesensbestimmtheit der ersten Stufe ist die Materie, das materielle oder mechanische Sein, die Körperlichkeit oder Räumlichkeit, als das in Raum, Zeit und Bewegung Existirende, Viele, oder die Wesenheit als in sich bestimmt unterschiedenes, noch rein selbstloses, in sich gegenseitig bedingtes Auseinandersein, welches jedoch bereits in der Affinität das erwachende Streben der Wirklichkeit offenbart, das blosse räumliche Ausgebreitetsein zu überwinden, vom selbstlosen Sein frei zu werden und sich als innerliches Bezogensein des Aussereinander aufeinander zur Einheit oder als thätige Selbstheit zu setzen. Als in sich Vieles oder realer Unterschied ist nämlich das wirkliche Sein zugleich die Einheit des allgemeinen Stoffs und der gestaltenden Form, so zwar, dass die gestaltende Energie dem selbstlos stofflichen Wesen als dessen eigne Kraft innerlich ist und die Form sich mehr und mehr als die beherrschende Macht des Stofflichen geltend macht.

Die Wesensbestimmtheit der zweiten Stufe ist der Chemismus, sofern hier die Macht der Form über den Stoff schon entschiedener hervor- und das materielle Sein vorwaltend als in sich wirkendes oder dynamisches Sein auftritt, so dass das Körperliche oder Räumliche in sich selbst als die wesentliche und wirkende Beziehung der bestimmten und nach wechselseitiger Ergänzung strebenden Unterschiede sich erweist.

Die Wesensbestimmtheit der dritten Stufe ist das Leben, als das Reich der organischen Natur, in welchem sich die innerlich bestimmte, qualitative Wesenheit im Ausgebreitetsein des gegliederten Leiblichen zugleich als von der materiellen Ausbreitung unterschiedener innerlicher Mittelpunkt und bleibende Einheit der unterschiedenen Theile (Glieder) und somit erst als wahrhaft thätige Selbstheit setzt, welche im Pflanzenleben als stoffliche oder sich selbst erhaltende, im thierischen Leben als sich in sich empfindende und auf sich besinnende, im menschlichen Organismus als sich vom Object und von sich selbst in der Mannichfaltigkeit ihrer Zustände und Thätigkeiten unterscheidende, d. h. bewusste oder geistige Selbstheit, als Ichheit, sich bethätigt.

Ist in allen diesen ihren Stufen die Natur wesentlich die Eine und Ganze, die in allen ihren mannichfaltigen Beziehungen sich selbst gleichbleibende Wesenheit des Wirklichen, so bleibt sie auch in ihrer Selbstvollendung als Naturganzes die wesentliche und nothwendige Einheit mit dem Urgrund ihres Seins, und dieser als das Eine und erste Existirende, ausser welchem nichts ist, ist zugleich seiner Wesenheit nach dasjenige, in welchem bereits das Wesen der höchsten Stufe der Naturentwickelung, das Ich oder der Geist, als reale Potenz und als actuelles Streben sich regt.

Das ursprüngliche Sein des Wirklichen ist also in sich selbst als die allumfassende Wesenheit nothwendig die ursprüngliche Einheit von Materie und Kraft, Stoff und Form, Sein und Thun (Streben), Substanz und Selbstheit (Geist); d. h., im Stoffe ist zugleich die beherrschende Macht über den Stoff, der Wille als Actuosität oder Streben, gegenwärtig und wirksam. Im Wollen ist nämlich, wenn wir dasselbe analysiren, das Ich oder die Selbstheit einerseits a) thätig, freier Act, Selbststreben, formgebend; andererseits b) innerlich bestimmt, nothwendig bedingt, leidend, als der vom thätigen Act unabhängige Stoff; und endlich c) als die

lebendige Einheit oder das Zumal des Bestimmtseins und Thätigseins hat die Selbstheit ihr Bestimmtsein zugleich als ihren eignen Act, als ihre eigne Thätigkeit, ist also thätiges Selbstbestimmen. An seinem Bestimmtsein hat also der Wille nothwendig zugleich seine Thätigkeit; an seinem von der Thätigkeit unabhängigen allgemeinen Stoffe erweist er sich nothwendig als die thätige, beherrschende Form desselben.

Diese nothwendigen Grundelemente des Ich, in denen sich der Wille als thätiges Selbst offenbart, müssen aber nothwendig schon der keimkräftigen Möglichkeit nach im blossen Sein der Selbstheit, ehe es noch als jene Thätigkeit sich wirklich äussert, bereits enthalten sein und ihres thätigen Hervortretens harren; denn sonst könnten sie nicht seiner Zeit wirklich hervortreten. Das Sein des Selbst ist nun aber das Product des als reale Bedingung oder Voraussetzung für das Selbst nothwendig unabhängig von demselben existirenden Seins, der Natur. In dem realen Sein der Natur müssen sich also jene Grundelemente des Willens der Selbstheit bereits als unabhängig unterschiedene und zugleich zu concreter Einheit verbundene, wirksame Potenzen finden, um seiner Zeit im wirklichen Willen als offenbare Mächte auftreten zu können.

Das reale Sein also, wie es dem Selbst unabhängig vorausgesetzt ist, als seine nothwendige Bedingung, ist selbst schon in sich diese Einheit unterschiedener Elemente, des bloss Stofflichen und der beherrschenden und gestaltenden Form des Stoffes, oder des Selbstlosen und des Selbstischen, Thätigen. Jenes ist das Ausgedehnte, die materielle Räumlichkeit, dieses ist die an ihr als dem Aeussern Gegebenen sich als Inneres bethätigende, die ihr inwohnende wirkende Kraft, welche aus ihren ersten Regungen und Thätigkeitsäusserungen durch eine lange Reihe von Vermittlungen sich zu ihrer vollendeten Wirklichkeit herausarbeitet.

Der Urgrund der Wirklichkeit ist somit nach der Seite des Seins Materie oder Ungrund, nach der Seite des Strebens oder Thuns aber wirklicher Urgrund, causa sui, Wille, und das in allen mannichfaltigen Beziehungen der Wirklichkeit sich selbst gleichbleibende Was des Wirklichen ist eben der Wille oder die Selbstheit der Materie.

Als Wille des Seins oder Urgrundes ist das thätige Streben erst bewusstlos und mit mechanischer oder dynami-

scher Nothwendigkeit sich bewegender Wille, Wille der Kraft, der sich erst auf der höchsten Stufe der Natur als Wille des Selbst, als bewusster, mit Reflexion verbundener, sich in sich spiegelnder Wille offenbart, erst hier als wirklicher Wille sich fasst, d. h., sich als den eigentlichen Grund im Urgrunde setzt oder begreift.

Als Selbstgrund der Wirklichkeit ist somit der Wille die Ursetzung und Urbestimmung der Wesenheit, d. h. Setzung ihres Inhaltes, ihrer Form und ihres Zweckes oder Setzung des durch die Form sich bedingenden und durch den Inhalt sich mit sich selbst erfüllenden und durch beide sich mit sich selbst vermittelnden und damit die Wirklichkeit vollendenden Zieles. Als wesentlicher Wille ist er das nothwendige Bestimmen der Möglichkeit des Wirklichen; als realer oder schaffender Wille ist er die Verwirklichung der Möglichkeit und in Beidem als der Eine, absolute Wille durch kein Sein gehemmt oder beschränkt, da das Sein nicht die Schranke, sondern das eigne Sein des Willens selbst, die wesentliche Actuosität des Wirklichen, die absolute Macht und das unendliche Streben zu existiren ist. Ueberwesentlich ist er zugleich innerwesentlich, die allwirksame und allgegenwärtige Macht des Wesens selbst. Er bejaht sich zur Existenz, setzt Unterschiede seines Wesens, d. h. unterscheidet und bestimmt sich in sich selbst, und macht sich für sich selbst gegenständlich, um sich selbst zu erkennen. Er gibt sich in der Nothwendigkeit sein eignes Gesetz und in der Verwirklichung des nothwendigen Seins sein Dasein; er ist keinem zeitlichen Werden unterworfen, sondern selber die Macht desselben; in sich selbst ist die Offenbarung des Willens kein Werden als successive Folge von Momenten, sondern reine Thätigkeit.

2) Die Selbstvermittelung der Wirklichkeit in den Kategorieen der Selbstheit.

§. 130.

Die subjective Selbstbegründung der Selbstheit oder das Gesetz des Geistes.

Die Wirklichkeit umfasst, als Weltganzes, Natur, Geist und Geschichte, deren gegenseitiges Verhältniss diess ist, dass

der Geist als das Selbst der Wirklichkeit die Natur zu seiner Voraussetzung hat und die Geschichte oder die sittliche Welt als das aus sich selbst in seiner Wesenseinheit mit jenem seinem nothwendigen Lebensgrunde frei hervorgebrachte Product seiner selbst setzt. In ihrem ursprünglichen Sein, dem Urgrunde des Weltwesens, schliesst die Wirklichkeit als die Eine ewige Natur, im umfassenden Sinne des Wortes, jene ihre wesentlichen Grundelemente oder Seiten ihres Begriffes: Natur, Geist und Geschichte noch in unmittelbarer Einheit, ununterschieden als blosse Potenzen zusammen, die ihre Actualität erst im Processe des Werdens erlangen, so dass mit der Vollendung der Natur oder des selbstlosen Seins zugleich der in ihr bereits als Streben oder Drang der Selbstheit sich regende und darin sich selbst hervorbringende Geist als wirklicher actuell auftritt, um von hier aus seinen eignen Lebens- und Entfaltungsprocess zu beginnen und in der Geschichte eine zweite höhere Natur in's Dasein zu setzen. Die ganze Wirklichkeit ist wesentlich Process; ein schlechthin ruhendes, that- und bewegungsloses Sein gibt es nicht.

Ist somit die Selbstheit der lebendige pulsirende Mittelpunkt der ganzen Wirklichkeit, so ist die Natur in ihrem Verhältniss zum Geiste als die Sphäre des unselbständigen oder selbstlosen Wesens doch bereits der Anlauf zur Selbstheit des Wesens, gewissermassen die Präexistenz oder Vorgeschichte des Geistes, während im Menschen erst die Natur ihres Selbst mächtig wird, erst im Menschen als offenbares Selbst auftritt, und in der Weltgeschichte die eigentliche Selbstgeschichte oder wirkliche Geschichte des Selbstes zu Tage kommt.

Der Geist begründet sich in der vorausgesetzten Natur durch sein eignes Wesen als das Selbst der Wesenheit, im Unterschiede von der Natur als seinem Andern, d. h. seinem nothwendig vorausgesetzten Grunde, und indem er sich mittelst seiner eignen leiblichen Natur in sich selbst bestimmt und in seiner selbständigen Existenz erfasst, erbaut er sich in der sittlichen Welt der That, der Geschichte, den Tempel seiner Herrschaft über die Natur, wie zugleich den lebendigen Zeugen seiner ewigen Einheit mit derselben. Der allgemeine Process des Selbst erweist sich somit, vom Standpunkt der Selbstheit aus betrachtet, rückwärts als Selbstentäusserung und Selbstvertiefung in der Natur, innerhalb der lebendigen Mitte

der Selbstheit selbst als Selbsterinnerung und Selbstbesinnung, und vorwärts als Selbstbestimmung und Selbstverklärung.

Als die lebendige Mitte der Wirklichkeit ist der Geist oder die Selbstheit die vollendete innerlich selbständige Existenz des nothwendigen Seins, die einheitliche thätige Macht, welche die im Wesen gesetzten Bestimmungen und substantiellen Unterschiede zur Einheit zusammenfasst und zusammenhält, indem sie dieselben auf sich als ihr Ziel und ihren Mittelpunkt bezieht. Die Natur oder die sinnliche Wirklichkeit ist die nothwendige Voraussetzung und reale Bedingung, der wesentliche Stoff des Geistes, durch welchen der Geist sich mit sich selbst vermittelt, indem er sich seines Werdens und darin zugleich seiner selbst bemächtigt. Er ist somit als das Selbst der Wesenheit doppelt begründet, einmal durch die Natur als das nothwendige Substrat seines Wesens, seinen vorausgesetzten Seins- oder Wesensgrund, und dann durch sich selbst oder den Freiheits- oder Thatgrund, den Willen als causa sui, in dessen Kraft er innerlich von sich aus seine nothwendige Bedingung, das vorausgesetzte endliche Sein als sein eignes Wesen erfasst und zum Stoff seiner Freiheit und zur Folie seiner Thaten macht.

Der Geist in seiner realen Wirklichkeit als daseiendes Selbst ist die positive Einheit dieser entgegengesetzten Elemente, nämlich seiner Naturseite oder seines nothwendigen, selbstlosen Bedingt- und Bestimmtseins und seines fürsichseienden Selbstseins oder seiner Freiheitsseite. Jene ist, zunächst als die eigne Leiblichkeit und weiterhin als die ganze äussere sinnliche Welt, der vom Geist unabhängige Stoff seines Wesens, ohne dessen unabhängig vorausgesetztes Sein er selbst inhaltslos und leer, und nicht Geist wäre, mittelst dessen er sich vielmehr erst als die über den stofflichen Grund übergreifende und denselben beherrschende und gestaltende thätige Macht und darin eben als eigentliche Selbstheit erweist.

In allen seinen Functionen, als denkender, bildender und handelnder, ist der Geist seinem Begriffe nach wesentlich die Einheit dieser beiden Seiten, einerseits sich natürlich bedingt, beschränkt, bestimmt, endlich, mit der Natur als seiner Lebensbedingung verflochten zu finden, andrerseits in diesem selbstlosen Bestimmtsein zugleich selbstbestimmend zu sein und also die Bestimmtheit und Bedingtheit nicht als äusserliche, starre Schranke, als etwas vom Selbst Verschiedenes und zu

ihm nur Hinzugekommenes, sondern als den nothwendigen oder substantiellen Grund und als das eigne Wesen seines Selbstes zu haben.

Als bewusster oder denkender weiss sich der Geist als die Selbstheit seines nothwendig vorausgesetzten Bestimmt- und Bedingtseins; als bildender setzt er das in's Bewusstsein aufgenommene Dasein wieder aus sich hinaus; als handelnder oder thatkräftig wirkender setzt er sich in seinem Bestimmt- oder Bedingtsein von sich aus seine Welt, und nur als Resultat dieses Processes seiner Selbstproduction ist der Geist wahrhafte Selbstheit des Wirklichen und seinem Begriffe vollständig entsprechend.

§. 131.

Die objective Selbstvermittelung der Selbstheit oder die Ordnung des Geistes.

Der Process der Selbstproduction des Geistes verläuft in der gesetzmässigen Ordnung folgender Momente. In ihrem Princip und dem ursprünglichen Ausgangspunkt ihrer Lebensäusserung ist die Selbstheit spontanes Selbst oder Spontaneität, sofern es von sich aus der ideelle Impuls und das Vermögen des Setzens und Sichbestimmens ist, ohne dass es noch dazu selbst kommt. Dazu bedarf es erst des realen Impulses oder äussern Anstosses in der Receptivität oder dem aufnehmenden Verhalten des Selbst, sofern es darin auf sich wirken und sich bestimmen lässt, in seinem Bestimmtwerden durch die Naturgrundlage zugleich sich selbst bestimmt. Gegenseitig in einander umschlagend sind Spontaneität und Receptivität die beiden unablöslich zusammengehörigen ursprünglichen Functionen des Selbst, die allen Lebensäusserungen desselben zum Grunde liegen. Die Einheit und Wechselbeziehung des spontanen und receptiven Verhaltens, des Wirkens und Aufsichwirkenlassens, ist die Thätigkeit, die von der Spontaneität ausgehend durch die Receptivität sich vermittelt und als lebendige Thätigkeit vollzieht.

Sind in der Thätigkeit die beiden Seiten dieser Wechselbeziehung noch in ungeschiedener Indifferenz enthalten, so wächst nun daraus der Gegensatz von Thun und Leiden hervor, sofern die von der Spontaneität ausgehende und mit der Receptivität sich verbindende Seite der Thätigkeit als wirk-

liches Thun oder Activität (receptive Spontaneität) auftritt, während die von der Receptivität ausgehende und mit der Spontaneität sich zusammenschliessende Seite der Thätigkeit als Leiden oder Passivität (spontane Receptivität) auftritt. Beide, Thun und Leiden, vermitteln sich zur Einheit im Zustand, welcher wesentlich nichts anders, als der Wechsel von Thun und Leiden, der Uebergang des Einen in das Andere ist und somit den eigentlichen Gegensatz zur Thätigkeit bildet.

Dieser Gegensatz von Thätigkeit und Zustand vermittelt sich in ihrem beiderseitigen Uebergehen in einander, zunächst in der Kraft, welche der Uebergang der Thätigkeit in Zustand ist und als solcher ebensowohl dem Thun wie dem Leiden zum Grunde liegt, indem es erst die Kraft, als Vermittelung von Spontaneität und Thun, zur wirklichen That bringt. Indem der Zustand thätig wird, tritt der Kraft der Widerstand entgegen, als Zustand nämlich, der thätig wird oder als diejenige Einheit von Receptivität und Leiden, die zugleich Indifferenz von Spontaneität und Thun ist. Die Gegensätze von Thätigkeit und Zustand, von Kraft und Zustand schliesst endlich die Macht zur lebendigen, vermittelten Einheit zusammen, als der die Kraft und den Widerstand im Gleichgewicht erhaltende und beherrschende thätige Zustand des Selbst.

In dem innerlich nothwendigen Verlauf dieser Momente vollbringt sich der Process der besondern Thätigkeiten oder Acte des fürsichseienden Selbst, sowohl des Bewusstseins als auch des Wollens, welche beide sich wiederum wechselseitig bedingen und vermitteln, indem sowohl das Bewusstsein ein willenvolles, nur kraft des Willens thätiges, als auch der Wille des Handelns vom Selbstbewusstsein begleitet und durch dasselbe mitbestimmt ist.

Die wesentlichen Formen der Grundthätigkeit des Bewusstseins, als des wesentlichen Bezogenseins der Selbstheit auf ihr nothwendig vorausgesetztes Bedingtsein und des Sichunterscheidens von derselben, sind die Entwickelungsformen, in denen das Bewusstsein als solches entsteht und sich fortbildet, und in denen es zugleich besteht.

Als unmittelbare Gewissheit von dem äusserlich Gegebenen oder sinnlich Vielen ist das Bewusstsein sinnliches oder natürliches Bewusstsein, welches wiederum entweder als reines Hingegebensein an eine dem Bewusstsein überhaupt

nicht angehörige, demselben vorerst noch äusserlich bleibende Bestimmtheit, wahrnehmendes Bewusstsein, oder als das vom Selbst aus innerlich gesetzte Hingegebensein an die sinnliche Bestimmtheit, Einbildungskraft, ist. Ist in letzterer die Seite der Bestimmtheit das eigentlich Beherrschende, so ist sie reproducirende, das äusserlich Gegebene innerlich wiederholende Einbildungskraft oder Erinnerung; ist die Seite der Selbstheit das eigentlich Bestimmende, so ist sie productive Einbildungskraft oder Phantasie.

Als blosses Bewusstsein ist die Selbstheit auf das unabhängig Gegebene als ein fremdes und gleichgültiges Andere bezogen; geht dagegen das Selbst in diesem seinem Bezogensein auf seine unabhängige Bestimmtheit in sich selbst zurück und hält im Sichunterscheiden von dem, was ihm unabhängig vorausgesetzt ist, wesentlich sich selbst fest, so ist es Selbstbewusstsein. Indem somit das Bewusstsein sich selbst in ein Verhältniss zum unabhängig Gegebenen setzt, unterscheidet es in sich selbst eine doppelte, passive und active, Beziehung: einmal nämlich die Beziehung der Abhängigkeit oder Bedingtheit durch jenes Gegebene als unendliches Ganzes, worin das Selbst als bloss seiendes wesentlich mit einbegriffen ist, d. h. als Gefühl, und dann die Beziehung der Unabhängigkeit oder Selbständigkeit, sofern es in dem Hingegebensein oder Bedingtsein sich zugleich thätig, aus sich selbst sich bestimmend erfasst, d. h. als Denken.

Wie das Bewusstsein, so ist auch der Wille des Selbst nur als lebendige Bewegung, als Process denkbar, worin er sich selbst aus dem Grunde seiner Möglichkeit in stufenweiser Entwickelung hervorbringt. Die formellen Momente dieses Verlaufs sind die einzelnen Willensacte, als reinformelle, noch ohne Rücksicht auf das reiche und mannichfaltige Leben der wirklichen substantiellen Freiheit, die ihren Inhalt bildet.

Als unmittelbar gesetzte treibende Macht des Bestimmtseins ist das Selbst Trieb, d. h. bloss möglicher, noch indifferenter Wille. Sofern sich das Selbst mit dem Inhalt des Triebs zusammenschliesst, denselben durch den Act der Wahl in sich aufnimmt, ist seine Thätigkeit das Vermögen, sich in Beziehung auf die von Trieb und Empfindung ausgehende Erregung zum Handeln sowohl affirmativ oder thuend, als negativ oder unterlassend zu verhalten, die Willkür, deren besondere Momente wiederum die Unschlüssigkeit, als das

schwankende Umhergeworfensein des Willens von einem Inhalt zu dem andern, sodann die Entschliessung, als das Sichentscheiden für einen bestimmten Inhalt unter verschiedenen möglichen, und endlich Vollbringung oder Ausführung, als Fortgang zur wirklichen That. Bei der Fortbewegung der Momente innerhalb der Entschliessung kommen weiter als bestimmende Factoren in Betracht: die Absicht, als das Mitgesetztsein eines Entschlusses in einem Urtheil des Bewusstseins, der Vorsatz, als der durch ein Urtheil bestimmte oder die Absicht in sich schliessende Entschluss, und die Freiwilligkeit, als die von äusserer Nöthigung, Zwang oder Müssen unabhängige Thätigkeit des Zwecksetzens. Erst die durch das Urtheil sich wirklich selbstbestimmende Thätigkeit des Selbst ist der wirkliche Wille oder der eigentliche Wille des Handelns.

§. 132.

Die absolute Selbstvollendung der Selbstheit in der Persönlichkeit des Geistes.

Als das in seiner Selbstvermittelung zur vollendeten Erscheinung kommende Selbst ist der Geist Persönlichkeit, die als das Product der organischen Leiblichkeit einer- und der causalen Macht des Willens andrerseits die blosse unmittelbare oder natürliche Selbstheit oder Individualität zu ihrer Grundlage und Voraussetzung hat, aus welcher sich das Selbst erst durch den Vermittelungsprocess der Bildung zur Reife der Persönlichkeit herausarbeitet. Erst in der Persönlichkeit führt sich die innere Unendlichkeit der in ihren Unterschieden sich selbst gleichbleibenden Beziehung des Selbst auf sich, gegenüber der umgebenden Welt und der widerstrebenden eignen Natur, als einheitliche Macht durch. Persönlich ist das Selbst erst, sofern es das Andere wahrhaft in seiner Macht und sich selbst am Bande des Willens hat, somit nicht bloss an sich Selbstsein oder Selbständigkeit, sondern auch Fürsichselbstsein oder Selbstbewusstsein und Aus- und Durchsichselbstsein oder Selbstthun ist.

Nur als Persönlichkeit ist der Geist Selbstzweck, weil allein das persönliche Selbst im Stande ist, sich auf sich selbst als Zweck zu beziehen, d. h., sich in der Form der Zukunft zu setzen, um sich zu entfalten, indem es aus sich

selbst auch die Mittel setzt, und um endlich im Erreichen des Zwecks sich selbst nur zu erreichen und wieder von Neuem sich als Zweck zu setzen. Als selbstdenkend gibt sich die Persönlichkeit selbst ihr vernünftiges Gesetz und ist Autonomie, im Gegensatz zum unselbständigen, selbstlosen Verhalten, der Heteronomie des Geistes; als in der Kraft des Willens ihrer selbst mächtig, ist die Persönlichkeit Autokratie.

Die innerlichen Unterschiede im Begriffe der sich als Selbstzweck verwirklichenden Persönlichkeit, als die das Selbst innerlich beherrschenden und bewegenden Mächte der Selbstheit, sind die Ideen, welche in der Macht der Persönlichkeit wurzelnd sich zu den sie verwirklichenden einzelnen Persönlichkeiten wie die Gattungen zu ihren Arten und Individuen verhalten und zu ihrer Voraussetzung und Unterlage das Reich der selbstlosen, unpersönlichen Wirklichkeit haben, die sie beherrschen. Die Idee der Wahrheit gehört der Seite der denkenden, die Idee des Schönen der Seite der bildenden, und die Idee des Guten der Seite der handelnden Persönlichkeit an. Das Leben der Persönlichkeit in diesen Ideen ist die Vernunft, die Schönheit und die Freiheit.

Die denkende Persönlichkeit als reale Möglichkeit ihrer selbst ist die Vernunft, deren Product die Wahrheit, d. h. der gedachte Inhalt des Wesens oder der durch das Denken gerechtfertigte, begriffene wesentliche Inhalt der Wirklichkeit. Die Wahrheit, als das nothwendig aus dem Wesen der Dinge und des Selbst folgende Product, ist die als Einheit begriffene Weltvernunft und der als Einheit gedachte Weltzweck. Der Process der Wahrheit ist das Erkennen, in der Reihe seiner unterscheidenden Momente, wie es Gegenstand der Erkenntnisslehre bildet.

Die bildende Persönlichkeit als reale Möglichkeit ihrer selbst ist das Genie und Talent, durch deren Thun sich das Schöne producirt als die zur vollendeten Erscheinung im Einzelnen heraustretende allgemeine Harmonie der Idee mit der Wirklichkeit. Der Process der Schönheit ist die Entfaltung der gegensätzlichen Formen oder Momente im Begriffe des Schönen, nämlich des Erhabenen, des Hässlichen und des Komischen, welche die Aesthetik in ihrer metaphysischen Grundlage, als Metaphysik des Schönen, zum Inhalte hat.

Die reale Möglichkeit der handelnden Persönlichkeit ist die sittliche Kraft der Freiheit, als die durch sich selbst

begründete und auf ihrer vorausgesetzten Naturgrundlage sich durch sich selbst bestimmende thätige Macht des Willens. Frei ist der Geist, sofern er in der Form zeitlicher Entwickelung sich in die ihm vorausgesetzte Naturgrundlage seiner Wirklichkeit dergestalt hineinbilden kann, dass er selbst hierbei keiner äussern Nöthigung folgt, sondern sein alleiniger Grund ist. Das Product der Freiheit ist das Gute, als die durch Selbstbestimmung vermittelte wirkliche Einheit der Persönlichkeit und ihrer vorausgesetzten Naturgrundlage. Der Process des Guten ist die selbstthätige Bewegung der Persönlichkeit, von der Unselbständigkeit des bloss selbstlosen Seins sich zu befreien und die Macht der Selbstbestimmung zu bethätigen.

Diese Bewegung der Freiheit ist eine unendliche; denn das Sollen, als Setzen des sittlichen Zweckes, erneut sich immer wieder, sobald der Zweck erreicht ist, zu neuem Anlauf, so dass aus dem Denken der Wahrheit und dem Bilden des Schönen das Sollen durch das freie Thun der Persönlichkeit immer wieder in das Sein übergeht und als Reich des Guten in der Geschichte sich verwirklicht.

3) Die Selbstvollendung der Wirklichkeit in den Kategorieen der Geschichte.

§. 133.

Die subjective Selbstbegründung der Geschichte. (Physiologie der Weltgeschichte.)

Das Object der Geschichte ist das Menschenleben in seiner nothwendig-freien, thätigen Entwickelung im Elemente der Zeit, der Menschengeist, sofern er die Natur zu seiner realen Voraussetzung und Lebensbedingung hat; das Subject der Geschichte ist im Allgemeinen die Menschheit als organisches Ganzes, als geistige Allgemeinheit, die sich in die das concrete Dasein der Menschheit ausmachenden gesammtheitlichen Individuen, d. h. in Völker, besondert und in Einzelindividuen oder Persönlichkeiten sich auseinanderlegt. Die in der Geschichte auftretenden handelnden Individuen bewegen sich auf dem Boden der Freiheit, welche gegenüber der Natur das Wesen und die Substanz des Geistes ausmacht, obgleich sie in Wahrheit nur die Kehrseite der allgemeinen

Nothwendigkeit ist, so dass in jedem einzelnen Falle das Handeln innerhalb der Geschichte Freiheit und Nothwendigkeit auf das Innigste ineinanderverschlungen zeigt.

Die allgemeinen Grundformen alles geschichtlichen Menschenlebens stellen sich wesentlich in drei Stufen dar, deren unterste die noch ganz egoistische Existenz des Nomadenlebens mit den besonderen Culturformen der Fischerei, des Hirten- und Jägerlebens und der Viehzucht, die zweite die Stufe des Ackerbaus, mit welchem sich in fester Ansiedelung mit freiwilliger Beschränkung für den Zweck der freien Bearbeitung des Bodens auch die gesellige Ordnung begründet, und endlich die dritte die Stufe des freien Völkerverkehrs ist, der sich in Schifffahrt und Handel gründet und im Kriege nicht mehr bloss die rohe Naturkraft zum Ausbruch kommen lässt, sondern darin die höhern Zwecke der Unternehmungslust und der Selbsterhaltung verfolgt.

Innerhalb der lebendigen Bewegung dieser allgemeinen Culturformen vollzieht sich die Entstehung des eigentlichen Volkes in der Weise, dass, von der unmittelbaren Einheit der Familie ausgehend, in der Mehrheit von Familien in der natürlichen Einheit des Familiengeistes sich der Stamm bewegt, der sich zur Verbindung von Stämmen ausbreitet, um aus dem zerstreuten Nebeneinander der Stämme das Volk herauswachsen zu lassen, dem erst die allgemeine Selbstbesinnung über seine natürliche Bestimmtheit eignet.

Die Volksexistenz ist zunächst die Sphäre der geschichtslosen, wilden oder Naturvölker, die noch nicht durch Kampf und Reibung mit der Natur das schlummernde Geistesleben zur Entwickelung bringen, sondern ein bloss physiologisches Leben führen, nichts hervorbringen, was das physische Bedürfniss überschreitet, bei den Vorstufen des Ackerbaus stehen bleiben und über die Stufe der Familienexistenz nicht hinausgehen.

Erst die eigentlich historischen Völker haben thätige Bewegung und Entwickelung des Geisteslebens, das von einer bestimmten Idee getragen und durchdrungen ist und mittelst einer eigenthümlichen Lebensaufgabe dem Volke auch eine bestimmte Stellung im Ganzen der Weltgeschichte schafft. Die eigentlich historischen Völker sind wiederum, nach dem Stufenfortschritt ihrer Cultur, entweder passive oder patriarchalische, noch in der Gebundenheit durch die Natur

verharrende; oder active, eigentlich staatliche Völker (Nationen), die über sich selbst hinaus zur Wechselwirkung mit andern Völkern fortgehen; oder endlich freie, eigentlich humane Völker, welche auch von der Schranke der Nationalität sich befreien und zum Bewusstsein der allgemeinen Humanität sich erheben.

In der innern Entwickelung des Völkerlebens unterscheiden sich gewisse Stufen des organischen Wachsens der Gattung, als die Lebensalter oder Altersstufen des Völkerlebens, nämlich die noch unmittelbar naturwüchsige, instinctartige Entwickelung in volksthümlicher Sitte als die Jugend der Völker; die lebenskräftige Entfaltung des Volkslebens zur Blüthe und Reife seines Daseins als das Mannesalter der Völker; und der innere Verfall der errungenen Cultur, das Herabsteigen von der Höhe der volksthümlichen Entwickelung als das Greisenalter der Völker. Tragen dieselben in sich die Kraft, aus dem Altgewordensein ihrer Cultur durch neuentstandene weltbewegende Ideen sich zu verjüngen, so werden die Altersstufen zu blossen geschichtlichen Jahreszeiten des Volkslebens herabgesetzt, in deren Wechsel sich der Volksgeist stets selber verjüngt.

Stellt sich die Natureinheit des Volksdaseins in den Elementen der Sprache, des Rechts und der Sitte dar, so erhebt sich auf dem Boden des Rechtsdaseins die bürgerliche Gesellschaft zur höhern Allgemeinheit eines umfassenden sittlichen Zweckes, sie wird zum Staate, in dessen Sphäre durch die Gliederung der Stände die den besondern Bedürfnissen und Talenten des Individuums entsprechende Theilung der Lebensarbeit sich vollzieht, so dass der Staat als sittliche Gemeinschaft des freien und bewussten Volkslebens erscheint, dessen eigentliche Culturaufgabe in derjenigen bestimmt abgegrenzten Lebensarbeit (πενία) besteht, die dem Volke seine bestimmte Stellung und Mission und zugleich seine Unsterblichkeit in der Geschichte sichert. Die staatliche Form der gesellschaftlichen Vereinigung bildet den nächsten und wesentlichen Mittelpunkt des ganzen historischen Geschehens, die Grundlage und den Boden für alle übrige menschliche Thätigkeit, so dass das Politische als das im höchsten Sinne des Wortes Historische erscheint.

Ihr geschlossenes Selbstbewusstsein haben die staatlichen Völker im Nationalgefühl, welches als Gefühl für die

geschichtliche Ehre des Volkes zur bleibenden Gesinnung wird und so als Patriotismus sich äussert, über welchen hinaus das Volksbewusstsein wiederum zum Kosmopolitismus fortgeht, der sich in doppelter Weise, entweder als Indifferentismus des Nationalgefühls oder als Universalismus der die nationale Beschränktheit überwindenden allgemeinen Humanität äussert.

Stellt sich nun auf der Grundlage des nationalen Lebens die weltgeschichtliche Entwickelung als das organische Zusammenwirken der Thätigkeit aller Einzelnen für den allgemeinen Zweck des Ganzen dar, so sind es nichtsdestoweniger zu allen Zeiten gewisse, durch bevorzugte Begabung über die Masse hervorragende Individuen, Helden, gewesen, an deren Thätigkeit sich die grossartigen Wendepunkte in der geschichtlichen Entwickelung knüpfen, indem sie als Träger der Entwickelung und als die Hebel des Fortschritts erscheinen. Mag sich nun die Heldenpersönlichkeit als Heros, im engern Sinne des Wortes, oder als Staatengründer, oder als Gesetzgeber und Religionsstifter, oder als eigentlicher Volksleiter, Feldherr und Staatsmann, oder als hochbegabter Genius in Kunst, Wissenschaft und Lebensweisheit oder sonst einem specifischen Lebenskreise sich geltend machen, oder endlich als Heiland der religiös und sittlich zerfallenen und mit sich entzweiten Menschheit auftreten: so sind alle diejenigen, in welchen das ganze Leben ihres Volkes und ihrer Zeit sich im höchsten Selbstbewusstsein und mit der intensivsten Kraft des Willens zusammenfasst, im eigentlichen und höchsten Sinne des Wortes weltgeschichtliche Persönlichkeiten, welche als die rechten und ächten Söhne ihres Volks und ihrer Zeit, auf deren Höhe sie stehen, wiederum dieser Zeit und diesem Volke oder auch der ganzen Menschheit die Bahn einer neuen Entwickelung vorschreiben, indem sie über die gegenwärtige Entwickelung des Geisteslebens der Völker hinausgehen und dadurch diese selbst zur Verbindung mit dem allgemeinen menschheitlichen Wesen zurückführen.

§. 134.

Die objective Selbstvermittelung der Geschichte. (Die Logik der Weltgeschichte.)

Durch die gegenseitig sich bedingende und begründende Wechselwirkung des Ganzen auf den Einzelnen und des Ein-

zelnen auf das Ganze bringt sich in der geschichtlichen Entwickelung des Menschheitslebens der Process des geschichtlichen Fortschritts zu Stande, in dessen gesetzmässigem organischem Verlaufe sich der Lebensprocess des durch die Macht der die Geschichte beherrschenden Principien und leitenden Ideen sich innerlich forttreibenden Zeitgeistes offenbart. Das Aufleben geschichtlicher Principien bezeichnet die Periode der Entstehung des Zeitgeistes, ihre Einführung in die Wirklichkeit die Periode der Blüthe und Reife des Zeitgeistes, ihr Verschwinden aus dem fortgeschrittenen Bewusstsein der Zeit die Periode des Verfalls des Zeitgeistes.

Die Periode des Auflebens geschichtlicher Principien beginnt damit, dass eine beherrschende Idee, ein weltgeschichtliches Princip als Vorgefühl oder Ahnung mit instinctiver, prophetischer Macht in weltgeschichtlichen Persönlichkeiten sich regt und durch dieselben ausgesprochen wird. Dieses ahnende Vorgefühl ist das in dem lebendig gefühlten Mangel und Bedürfniss der Gegenwart begründete erste dunkle Sichregen der Zukunft. Ueberschreitet die der Phantasie des prophetischen Individuums sich bemächtigende neue Idee die in den Verhältnissen der Gegenwart nothwendig gesetzten realen Bedingungen ihrer Verwirklichung, so nimmt die vorausgeahnte Zukunft im Bewusstsein des für sie schwärmenden Subjects die Gestalt der Utopie an, in welcher die Kluft zwischen der Gegenwart und der geahnten Zukunft noch unausgefüllt durch die wesentlichen Bedingungen und Vermittelungen ihrer Möglichkeit auftritt und dem Rechte der Gegenwart gegenüber noch als das Unrecht der Zukunft erscheint, während in Wahrheit das Zukünftige seinem Keime nach dem Bestehenden bereits innewohnt.

Dieser dem neuen Princip noch anhaftende Widerspruch beginnt sich damit aufzuheben, dass dasselbe sein gleichgültiges Verhalten zur Macht des Bestehenden aufgibt und in der Vergleichung desselben mit dem Zukünftigen als Kritik auftritt, in welcher sich der Widerspruch des geahnten Neuen mit dem die Gegenwart noch beherrschenden Alten ausspricht und das neue Princip sich sein Verhältniss zum Bestehenden klar zu machen strebt. Indem das Bewusstsein des Zukünftigen als kritische Reflexion die Einsicht in die Beschränktheit des Bestehenden gewinnt und findet, dass das Bestehende auch werth ist zu Grunde zu gehen, tritt die Kritik als Radicalis-

mus auf, kehrt ihre negative Macht hervor und wird destructiv gegen das Positive, welches als Macht der Stabilität sich gegen dieses negative Beginnen in sich selbst fixirt und vergisst, dass es als Bestehendes selbst ein Gewordenes ist, welches zwar nicht schlechthin zu vergehen, aber doch zu Grunde zu gehen, d. h. in seinen Grund sich vertiefend aus demselben sich zu erneuern bestimmt ist.

Aber gegen die feste, zähe Macht des Bestehenden richtet der bewegliche Trieb des zukunftskräftigen Neuen nur schwer etwas aus, ehe es sich selbst in sich vertieft und seine innere positive Macht herauskehrt. Diess geschieht, indem es sich zur theoretischen Macht und Autorität über das Bewusstsein gestaltet und als neuer Glaube auftritt, der sich in seinem innern Zusammenhang entwickelnd zum positiven Dogma wird und durch gedankenmässige Begründung zum System gestaltet. Erst im Systeme ist das neue Princip in sich vollständig berechtigt, sofern es die wahre Frucht und den bleibenden Gehalt des Alten mit Bewusstsein in das Neue mit herübergenommen hat und damit sich als neuen Herrn der Zeit erweist.

Damit macht sich der Uebergang in die zweite Periode, welche die Einführung des Zeitgeistes in die Wirklichkeit darstellt. Das seiner selbst theoretisch vollständig gewiss gewordene neue Princip kehrt nunmehr seine practische Energie gegen die bestehende Macht des Alten hervor, indem es als Gesinnung die Gemüther und Gewissen beherrscht, am Widerstande des alten Zeitgeistes sich stärkt und in der öffentlichen Meinung eine, wenn auch noch auf unorganische, bloss instinctive Weise wirksame Vertretung bei der urtheilslosen Masse findet. Die Macht der öffentlichen Meinung gewinnt in der Opposition gegen die Vertreter des Alten ein practisches Interesse und bildet eine Partei, deren Kampf mit dem Gegner den Drang zur That weckt.

Indem der durch eine Partei vertretene neue Zeitgeist durch den Willen der That eigenkräftig sich durchzusetzen strebt, ist er bereits eine werdende Macht, welche entweder in der Revolution mit despotischer Gewalt den Widerstand des Bestehenden bricht oder demselben in zäher Ausdauer nach und nach unfehlbar den Boden der Existenz untergräbt. Hat sich mit seinem vollendeten Sieg über das Bestehende der neue Zeitgeist durchgesetzt, so tritt er als gewordene

Macht auf, schlägt zur abgeschlossenen Thatsache um und gehört damit erst wirklich und vollständig der Geschichte an, d. h. dem, was zugleich gethan wird und sich ereignet. Als gewordene Macht hat der Zeitgeist die Aufgabe, sich durch den Einfluss der Literatur in fortwährender Geltung zu erhalten, durch Wissenschaft, Kunst und Erziehung in ununterbrochener Weise mit dem heran- und dem nachwachsenden Geschlechte zu vermitteln.

Nunmehr aber beginnt die dritte Periode in der Entwickelung des Zeitgeistes, der Process seines Verfalls. Während sich nämlich im rastlosen Flusse der fortschreitenden Entwickelung des Geistes bereits wieder ein neues Princip als prophetische Ahnung regt, wird der bisherige Zeitgeist im schlaffwerdenden Bewusstsein der Gegenwart als Ueberlieferung festgehalten und schleppt sich im indifferenten Schlendrian des Herkommens fort, aus welchem er jedoch durch den allmählig als kritische Macht sich regenden neuen Zeitgeist zur Intoleranz der Orthodoxie fortgetrieben wird, die in dem Neuen nur ein Unberechtigtes und in der dogmatischen Fixirung nur Heterodoxie und destructive Theorieen erblickt.

Der Widerstand des Bestehenden gegen das bereits zur Gesinnung und öffentlichen Meinung erstarkende Neue geht sofort in förmliche Tyrannei der Sophistik über, welche, vom bösen Gewissen des Widerstrebens gegen den Geist des Fortschritts getrieben, in fanatischer Gereiztheit die Herrschaft des Alten als Reaction gegen die revolutionäre Macht des Neuen gewaltsam zu sichern strebt, sodann gegen besseres Wissen und Gewissen in der Heuchelei des Jesuitismus die Form ohne den Inhalt als ein scheinbar Berechtigtes aufrecht zu erhalten sucht, das bereits, als ein aus der lebensvollen Wirklichkeit verschwundenes, dagewesenes, durch das richtende Urtheil der fortgeschrittenen Geschichte zu blosser Scheinexistenz herabgesetzt ist und etwa nur noch in einem abgelegenen Winkel als Mumie in die Gegenwart hineinreicht und damit gegen sich selbst das unverwerflichste Zeugniss ablegt.

Sonach bewegen sich die weltgeschichtlichen Principien nicht bloss in zeitlichem Nacheinander, sondern im Kreislauf eines wechselseitigen Ineinandergreifens und gegenseitigen Sichbekämpfens.

§. 135.

Die absolute Selbstvollendung der Geschichte. (Ethik der Weltgeschichte.)

In dem formellen Process des geschichtlichen Fortschrittes oder in der Entwickelung des Zeitgeistes bilden Zufälligkeit, Nothwendigkeit und Freiheit die sich stets zu einem Ganzen verschlingenden und sich wechselseitig bedingenden Momente. In der Zufälligkeit ist die vielfach mögliche reale Manifestation der Begebenheiten, in der Nothwendigkeit das wechselseitige Sichbegründen entgegengesetzter Bestimmungen der unbestimmten Möglichkeit enthalten, während in der Freiheit beide Momente sich mit der Selbstbestimmung des Ich verbinden. Im Process des geschichtlichen Fortschritts ist das Gesetz der Entwickelung ebenso nothwendig wie in der Entwickelung der Natur das Naturgesetz; das Gesetz der geschichtlichen Entwickelung tritt nach zwei Seiten in die Erscheinung, als passiver und als activer Fortschritt. Neben der trägen, gewissermaassen vegetativen oder gar mechanischen Fortpflanzung eines sich in der Kette von Ursache und Wirkung weitertreibenden ursprünglichen Anstosses, also neben der endlich bedingten Entwickelung, zieht sich zugleich ein in seinen Anfängen und Motiven weniger erkennbares und nicht vorauszuberechnendes, mit urkräftiger Energie hervortretendes, unmittelbar schöpferisches Fortschreiten als Wirkung und That der weltgeschichtlichen Persönlichkeiten hin, das jenem passiven Fortschreiten gegenüber als eine höhere Offenbarung sich kundgibt.

Die Offenbarung, nach ihrem wahren, geschichtlichen Begriffe, ist wesentlich nichts anders als die totale, d. h. alle Seiten des Geisteslebens der Menschheit zur lebendigen Einheit in sich schliessende Entwickelung des Geistes, in welchem das Selbst der Menschheit seinen wesenhaften Inhalt immer vollständiger aus sich heraussetzt und zur Erscheinung bringt und in dieser Selbstoffenbarung fortwährend in Einheit mit seinem absoluten Lebensgrunde und höchsten Lebenszwecke bleibt.

Indem das Selbst der Menschheit in ihrer ganzen erscheinenden Entwickelung zugleich fortwährend den Schein und das Unwesentliche von der Wahrheit des Wesens ausscheidet und so seine Wesenheit immer vollständiger dadurch zur Offenbarung bringt, dass es in seiner wesentlichen Selbst-

offenbarung zugleich seine nothwendige Selbstkritik ist, bethätigt es seine substantielle Autonomie, in welcher das unbedingte Weltgesetz der Geschichte seine übergreifende beherrschende Macht über die endlich-bedingte Entwickelung des Geistes bewährt und diesen über sein endliches Dasein zu seinem höchsten unbedingten Zwecke erhebt. Der fortwährende Protest der Substanz des Geistes gegen seine endlichen Erscheinungsformen ruft in der geschichtlichen Entwickelung die Krisen und Wendepunkte hervor, welche die Weltgeschichte durchschüttern und die negative Macht der unendlichen Freiheit des Geistes in der endlichen Wirklichkeit zur Offenbarung bringen.

Indem die Wahrheit des Geschehenen erkannt wird, so ist in ihr das enthüllt, was alles Wirkliche in seinen letzten und tiefsten Gründen bedingt, das ewige Wesen des weltbewegenden, welterhaltenden und welterlösenden Willens, welcher als der eigenste und innerste Kern des Selbst zugleich den Inhalt des Entwickelungsprocesses der Freiheit in allen seinen Stadien und Stufen bildet. Der ewige Act des Willens als des Weltwesens ist in seinem Urgrunde sowohl, wie durch die ganze Entwickelung der Welt hindurch, immerdar das Streben, die Einheit des Seins und der That oder der Hingebung und der Selbstbestimmung wirklich zu sein. Die Dualität dieser beiden entgegengesetzten Factoren und der Wechsel ihres sich immerfort wiederherstellenden Gleichgewichts ist die Natur: wirklich erreicht ist dieses Gleichgewicht erst im Geist, als dem organischen Selbst der Natur, aber erst unmittelbar, als bloss daseiende Einheit des Gegensatzes dieser Elemente, welche erst als freivermittelte, d. h. durch sittliche That errungene Einheit eine wahrhafte ist.

Dieses Resultat vollzieht sich im weltgeschichtlichen Processe der absoluten Willensbestimmungen, als weltbewegender und welterhaltender Mächte.

§. 136.

Fortsetzung: Die absoluten Willensbestimmungen oder der teleologische Process der Weltentwickelung.

Unmittelbar ist das Selbst mit seinem nothwendig vorausgesetzten Wesen im Urgrunde der Wirklichkeit eins. Das

Streben der Selbstheit, reines, unabhängiges, unbedingtes Selbst zu sein, oder seine Selbstheit rein nur als seine That zu haben, ist das radicale Böse, das Urböse, als Naturböses, die uranfängliche Macht der Selbstsucht, die nie befriedigt wird, weil sie die immerfort sich erhaltende Entzweiung mit ihrem Wesen ist, die aller freien That des Geistes ewig vorangeht. Die Kraft der Selbstheit, welche aus der Entzweiung des Bösen sich durch sich selbst zur Einheit mit ihrem nothwendig vorausgesetzten Wesen erhebt, ist das Gute, als Urgutes, Naturgutes, wie es aller wirklichen That ewig vorausgeht. Das Streben der Selbstheit, im Kampf gegen die unmittelbare, also noch unfreie Einheit mit ihrem Wesen sich als solche frei zu setzen und im Kampf gegen die Macht des Bösen ihre wahrhafte Selbstheit zu behaupten, ist das Sollen, das noch abstracte, noch nicht innerlich angeeignete Gesetz des Guten, die unendliche Forderung des Guten, worin sich die Selbstheit selbst einen Zwang auferlegt.

Das Streben der Selbstheit, in dem unwillkürlichen Hingegebensein an ein Object sich doch nicht als bestimmt, sondern als frei zu wissen, ist die Lust, die in dem Zufalle wechselnder Bestimmungen sich bewegt. Die diesen zufälligen Bestimmungsgründen folgende Möglichkeit der Wahl zwischen So- oder Andersthun oder das Verhalten des Willens, sich in seinem einfachen Nichtbestimmtsein durch das Eine oder Andere unter vielen Objecten bestimmen zu lassen, also nur das Streben, sich selbst zu bestimmen, ist die Willkür. Das Streben des Selbst, aus dem Bestimmtsein sich erhebend zugleich wirklich sich selbstbestimmendes Selbst zu sein, ist die Freiheit, worin der Wille in der Hingebung an das Gute und der Aneignung desselben die immer sich erneuernde Kraft der Selbstbestimmung findet.

Indem der Wille innerhalb seines Hingegebenseins an das Object sich in diesem als mit seinem eignen nothwendig vorausgesetzten Wesen eins findet, ist er Glückseligkeit, in welcher der Wille des Menschen unabhängig von ihm von selbst geschieht; findet er sich dagegen als in sich zurückgehender, als entzweit mit seinem nothwendigen Wesen, so wird aus der Glückseligkeit das Uebel, welches als Gegensatz des Subjects gegen die Welt des äussern endlichen Daseins, worin es sich nicht befriedigt findet, das Unglück ist, das als Schicksal oder Verhängniss über den Menschen herein-

bricht und worin sich das Subject in den innersten Abgrund seiner selbst versenkt. Dieser Widerstreit des Innern, diese Entzweiung des Willens mit sich selbst als eine durch den Willen der Freiheit selbst gesetzte, ist das absolute Böse, das Sichlosreissen der Selbstheit von ihrem objectiven Bedingtsein, der thätige Widerspruch des Selbst mit seiner Bestimmung. Wie aber der Zweck des Bösen unerreichbar ist, bringt es das Böse nie zu seiner Vollendung; die Vollendung wird vielmehr nur erreicht durch Aufhebung des Bösen wider seinen Willen. Das Bewusstsein und der unendliche Schmerz dieses Widerspruchs im Innersten des Subjects gegen das Sollen ist das absolute Leiden oder die Schuld, als in welcher das in die Einheit der objectiven Verkettung des bindenden dunkeln Lebensgrundes eingreifende handelnde Subject das Bewusstsein der Verletzung dieses objectiven Lebensgrundes hat. Indem aber der im Subject ruhende dunkle Hintergrund seiner nothwendigen Naturgrundlage über das Subject unendlich hinausgeht, obgleich sich dasselbe scheinbar darin ganz frei bewegt, wird die Handlung in eine unabsehbare Folgenkette hineingezogen, in der das Subject nicht mehr seine Handlung erkennt, obgleich es dieselbe fortwährend als die seinige festhalten muss; und diese Folgenkette ist die Saat des Uebels, die ihm unendliches Leiden trägt.

Die Wiederherstellung der innern Einheit des Selbst mit sich, die Rückkehr aus dieser tiefsten Entzweiung zur Versöhnung mit sich, ist das höchste Gut, als die concrete Einheit von Freiheit und Glückseligkeit. Erst das absolute Gute ist die vollendete Wirklichkeit, die volle Harmonie des Wirklichen, worin der ewige Weltzweck zugleich erreicht und doch immer von Neuem erstrebt wird in der allen Widerstreit und alle Entzweiung des Endlichen überwindenden, über die Endlichkeit des Subjects unendlich erhabenen Macht der sittlichen Freiheit des Willens, die das wahrhaft Wirkliche und schlechthin Wirkende in der Welt ist.

§. 137.

Fortsetzung: Der absolute Weltzweck.

Der Wille ist in Einem zumal Zweck, Gesetz und Princip der Welt: Grund, aus dem Alles folgt; Regel, durch die Alles bestimmt wird; Ziel, wohin Alles strebt. Der Wille,

als das eine, in sich unterschiedene oder vielmehr sich selbst unterscheidende Wesen der Welt, vollzieht die Welteinheit und erfüllt ihren Begriff, indem er sich selbst producirt und verwirklicht. Durch den Willen als absolute Welteinheit ist die Welt Organismus, das Ganze ihrer Erscheinungen ist teleologisch geordnet und jedes einzelne Ding, jede einzelne Erscheinung ist wesentlich nothwendiges Glied im Zusammenhang der lebendigen Weltordnung, die sich in der Natur, im Geist und in der Welt der That offenbart, im Sein und Wesen des Willens sich begründet, im Process der Manifestationen des Willens sich vermittelt und in der wahren Freiheit, d. h. dem sich selbst erkennenden und als Selbstzweck verwirklichenden Willen der Welt, vollendet.

Und zwar ist der Wille, wie er als Grund oder Endursache der Weltordnung zugleich der inwohnende Weltzweck ist, im Unterschiede von dem äussern oder beschränkten, relativen, endlichen Zwecke, der causa finalis transiens (§. 128), der absolute oder unbedingte, sich selbst bedingende und hervorbringende Weltzweck, die causa finalis immanens, derjenige Zweck, welcher die Mittel und ihre Erreichung, die Vermittelung, nicht ausser sich, sondern in sich hat, also der innere Grund seiner Verwirklichung ist, indem er sich die Mittel als Bedingungen selber schafft, um sich selbst zu verwirklichen, sich selbst als das Weltproblem auch ewig auszuführen.

Als solcher ist der Wille ewiges Sein und ewiges Sollen, im Sein zugleich Sollen und im Sollen zugleich Sein, Beides ewig in Einem zumal und damit die in sich unterschiedene Einheit von Immanenz und Transscendenz, Realität und Idealität; indem er ewig sein soll, ist er ideal, der Wirklichkeit transscendent; indem er ewig sich verwirklicht, ist er real, der Wirklichkeit immanent. Nicht aber den Dingen ist er eigentlich transscendent, sondern sich selbst, weil er sich selbst erstrebt, sein eignes Postulat ist, und wird immanent, indem er sich verwirklicht. Das bloss räumlich vorgestellte Jenseits ist die schlechte, unwahre Transscendenz; das bloss räumlich vorgestellte, ordinäre Diesseits ist die schlechte, unwahre Immanenz. Die wahre Transscendenz ist die unendliche Macht des Willens, über die Endlichkeit und Relativität des Daseins ewig und schlechthin hinauszugehen; die wahre Immanenz ist die ewige, unendliche Gegenwart

des Allem inwohnenden Willens, der in Allem nur die Daseins- und Erscheinungsformen seiner selbst setzt. So sind Transcendenz und Immanenz nicht Gegensätze, sondern nur Wechselbegriffe, die sich nothwendig fordernden Seiten der einen und ewigen Manifestation des Willens.

Die Unwahrheit des Diesseits, die Unvollkommenheit der erscheinenden Wirklichkeit treibt aus eigner inwohnender Kraft zum Jenseits, also über sich hinaus zu einem neuen, höheren Diesseits, für welches das Vergangene selbst ein Jenseitiges und zwar ein unwahres, überwundenes Jenseits wird. Diesem stets von Neuem sich wiederholenden Processe gegenüber ist das absolute Recht der Zukunft das Jenseits, das zum Diesseits werden soll. Die absolute Jenseitigkeit des Willens als Weltzweckes schlägt fortwährend in absolute Diesseitigkeit um; das Diesseits wird zum Jenseits, und das Jenseits zum Diesseits, und beide sind eins in der Ewigkeit, in welcher alles Werdende schlechthin eingeschlossen ist. Darum ist die Ewigkeit die Vollendung und Vermittelung von Welt und Geschichte, Endlichem und Unendlichem, die Kraft des wahrhaften Lebens und das höchste Gut, welches in seiner weltüberwindenden und den Gegensatz von Sein und Sollen stets versöhnenden Macht die Erlösung und Versöhnung der Welt ist.

III. Die Erkenntnisslehre oder Wissenschaftslehre.

§. 138.

Gegenstand und Begriff der Erkenntnisslehre.

Das logische und das metaphysische Denken vereinigen sich in der eigentlichen und wahrhaften Erkenntniss des Wirklichen, und die Vermittelung beider zum wahrhaften, wirklichen Wissen, als einem Systeme von Erkenntnissen, ist eben die Erkenntniss- oder Wissenschaftslehre. Aber weder die logischen Formen des Denkens, noch die metaphysischen Kategorieen bilden den Inhalt der Erkenntnisslehre, welche vielmehr jene beiden nur voraussetzt, um Gesetz und Regel festzustellen, nach welchen sich das Denken durch Princip, Methode und System als Erkennen alles Wirklichen vollzieht.

Die menschliche Erkenntniss vollbringt sich nämlich wesentlich durch drei Stufen, indem sie zuerst, als Princip, das Wesen und den Begriff des Erkennens betrachtet, — in der Fundamentallehre des Erkennens. Die Bewegung und Entwickelung des Princips ist aber der Process oder nothwendige Verlauf des Erkennens, das eigentliche methodische Erkennen, welches den Gegenstand der Methodenlehre des Erkennens bildet. Endlich ist der Process des Erkennens nur um des Resultates und Productes willen, die Erkenntniss als Product ist aber das System oder die eigentliche Wissenschaft und diese der Gegenstand der Architektonik des Erkennens.

Die Erkenntniss als Methode hält die erstere und letztere Seite, das Erkennen als Princip und das Erkennen als Product, als gemeinsames Band zusammen, und die organische vermittelte Einheit aller dieser Seiten ist eben das Wissen als solches oder die Philosophie, im höchsten und allgemeinsten Sinne des Wortes, welche in dieser Beziehung als vollendete Wissenschaftslehre, als Wissenschaft der Wissenschaften erscheint.

§. 139.

Die Fundamentallehre des Erkennens.

Das Erkennen als Princip geht allen besondern und unterschiedenen Inhaltsbestimmungen des entwickelten Erkennens als das Prius ihrer realen Möglichkeit voran. Als solches geht es nicht aus Anderem, sondern nur aus sich selber hervor und zwar als sich mit absoluter Energie durch sich selbst bewirkend; es ist ebensowohl Involution, als Evolution seiner wesentlichen unterscheidenden Inhaltsbestimmungen, und darum consequent, indem es bis zur vollständigen Erschöpfung seiner Möglichkeit durch alle seine Unterschiede fortgeht. In seinem Begriffe ist darum das Erkennen die Enthüllung des Wirklichen im Denken oder das durch die Entwickelung seines Inhaltes sich selbst denkend erfassende, d. h. begreifende Wesen der Wirklichkeit selbst.

Die vollendete Erkenntniss vermittelt sich durch die Erfahrung oder Anschauung und das Denken zum eigentlichen Wissen; die Stufen oder Momente im Begriffe der Erkenntniss sind also: 1) die Erfahrung oder Anschauung. Als

erfahrend oder anschauend ist das erkennende Subject durch den Gegenstand bestimmt, also receptiv, so zwar, dass es ein actives Verhalten hinter sich hat. Ohne Erfahrung ist kein Erkennen möglich. 2) Das Denken oder Begreifen. Als denkend oder begreifend, d. h. im Begriff, Urtheil und Schluss sich bewegend, ist das Subject den Gegenstand bestimmend, also activ, so zwar, dass es in den Functionen des Begreifens, Urtheilens und Schliessens eine Erfahrung voraussetzt. 3) Das anschauende Denken, erfahrende Begreifen oder das eigentliche Wissen: Wissend verhält sich das Subject, indem es sich des Zusammenhangs seiner Erfahrung und seines Denkens, seines Bestimmtwerdens und seines Bestimmens bewusst ist, also beide in sich zu vermittelter Einheit in sich zusammengeschlossen hat und, sein sichselbstbestimmendes Thun vollbringend, erst so mit dem gedachten Gegenstand übereinstimmendes Denken ist. Erfahrung und Denken vermögen nicht getrennt für sich das wahrhafte Erkennen zu Stande zu bringen, sondern nur mit einander durch die Einheit ihres wechselseitigen Aufeinanderbezogenseins und Sichvermittelns.

Den Inhalt des Wissens, nach seiner formell-allgemeinen Seite bilden: 1) die allgemeinen Anschauungen oder Theorieen, in denen sich die Resultate der Erfahrung, als in sich zusammenhängende und sich gegenseitig bedingende, sich allseitig durchdringende, zur in sich geschlossenen Einheit zusammenfassen; 2) die allgemeinen Begriffe (Stammbegriffe) oder Kategorieen, worin sich der Reichthum der innersten Beziehungen, Unterscheidungen und Bestimmungen des Wesens der Wirklichkeit zur scharfbegrenzten Fassung auseinanderlegt; und 3) die wesenhaften Gedanken oder Ideen, worin sich die durch den Process der Erfahrung und des Denkens erzeugten Producte zur allseitig vermittelten Einheit anschauender und begreifender Erkenntniss zusammenschlingen. „Das starre Eis zwischen Erkennen und Wirklichkeit, Philosophie und Leben zerschmilzt zum befruchtenden Flusse, das Leben breitet sich ungehindert seiner Natur nach aus, und das Wissen ist der selige freie Blick in den Reichthum und die Fülle des Lebens. Diese Seligkeit ist aber ihrem Wesen gemäss nicht erreichbar ohne Erringung jener Gewissheit und Sicherheit im Erkennen wie Vollbringen, welche unter den vorhandenen Umständen nur durch Sistirung

des Stroms zu gewinnen war und nur der Besitz derer sein kann, für welche die Arbeit eine vollbrachte ist.“ *)

§. 140.

Die Methodenlehre des Erkennens.

Die Art und Weise, wie sich das erkennende Subject seines Stoffes, des Realen, bemächtigt, um zum Wissen desselben zu gelangen, ist die Methode des Erkennens, welche in dem nothwendigen, gesetzmässig bestimmten Verlaufe der aufeinanderfolgenden Denkbestimmungen des Wirklichen besteht, wodurch sich dieselben wechselseitig bewähren. Diese Bewährung geschieht durch das gegenseitige innere Verhältniss der Denkbestimmungen in der Kritik, durch die gegen den Schein und Irrthum sich kehrende Macht der Denkbestimmungen in der Dialektik, und endlich durch die Richtung der Denkbestimmungen auf die Wahrheit des Wirklichen in der Heuristik, so dass hiernach die Methode des Erkennens sich als kritische, als dialektische und als heuristische unterscheidet.

Die Bewegung des Erkennens ist kritisch, sofern es aus der Vertiefung in den Gegenstand wieder in sich selbst zurückkehrt, um das Resultat des Denkens, den Gedanken, zu prüfen und als Dialektisches das Wahre vom Falschen zu sichten, welches sich durch seinen Widerspruch mit dem bereits erkannten Wahren zu erkennen gibt. Die Kritik der Thatsachen stützt sich auf die Grundlage der Erfahrung, die Kritik der Urtheile auf die formelle Bewegung des Denkens selbst, die Kritik der Theorieen auf die Producte des Wissens; sie ist formal, wenn sie die Theorie an sich selbst nach ihrem innern Zusammenhange prüft; real, wenn sie auch die Grundlage und Berechtigung, den Inhalt und Umfang der Theorie prüft.

Gegen den Schein des Irrthums richtet sich das dialektische Erkennen, welches in der Bestreitung des Falschen aus dessen eignen innern Widersprüchen als Eristik, in der Widerlegung desselben durch die bereits erkannte Wahrheit als Polemik, in der Rechtfertigung der verkannten Wahrheit gegen den Schein des Wahren als Apologetik auftritt. Der Wahrheit gegenüber, als der erkannten Einheit des Denkens

*) Schmid, über die menschliche Erkenntniss. 1844. S. 28 f.

mit dem Wesen des Gegenstandes, ist der Irrthum das durch die niedere, noch mangelhafte Function des Denkens einseitig bestimmte Vorstellen der Beziehungen, Verhältnisse und des Zusammenhangs im gegebenen Gegenstande.

Die Bewegung des Erkennens ist heuristisch — aber dabei nothwendig von Kritik und Dialektik begleitet —, sofern es, in den Gegenstand selbst sich vertiefend und dem Wesen des Wirklichen auf den Grund gehend, die Wahrheit desselben zu gewinnen strebt. In ihrer Selbstbeziehung tritt die Heuristik als Induction, in ihrer Selbstunterscheidung als Analogie, in seiner Selbstvermittelung als Theorie auf. Die Induction ist dasjenige wissenschaftliche Verfahren, welches von der auf dem Wege der Beobachtung gewonnenen Erfahrung aus zu bestimmten allgemeinen Anschauungen, Begriffen, Ideen zu gelangen strebt, indem die Sphäre der Erscheinungen in sich selbst und im Verhältniss zu verwandten Erscheinungen bestimmt gedacht wird. Das Verfahren der Analogie schliesst von dem durch Wahrnehmung und Beobachtung Bekannten, Gewussten auf das weniger Bekannte, der Wahrnehmung weniger Zugängliche oder noch gar nicht Gewusste, um dadurch das gegebene Einzelne zu erklären und in seinen allgemeinen Verhältnissbestimmungen darzulegen. Die Theorie, als wissenschaftliches Verfahren, im Unterschiede von der Theorie als blosser Allgemeinanschauung, ist ein bestimmtes wissenschaftliches Ganze, das eine abgegrenzte Sphäre des Gegebenen zum Gegenstande des Erkennens hat und entweder blos erklärende Theorie ist, sofern sie den in den Erscheinungen liegenden allgemeinen wesentlichen Zusammenhang, ihre Ursachen und Veränderungen zum Gegenstande hat, oder aber als eintheilende Theorie (Classification) auftritt, sofern sie das Ganze der einer besondern Sphäre angehörenden Arten, Gattungen u. s. w. in seiner bestimmten Begrenzung umfasst.

Als in der Einheit mit dem Gegenstande sich bewegend ist der Process des Erkennens entweder analytische oder synthetische oder, beide vereinigend, genetische Methode. Analytisch ist die Methode des Erkennens, sofern dasselbe von einem bestimmten Begriffe oder einer gegebenen, gegenständlichen Einzelnheit ausgeht und die darin enthaltenen oder daraus herfliessenden einfachen Bestimmungen entwickelt, die Einheit in ihre Unterschiede auflöst. Synthetisch ist die Methode, sofern sie vom nicht Gegebenen, sondern Gedachten,

von einem bestimmten Ganzen oder einer Allgemeinheit ausgeht und die darin nothwendig gesetzten Bestimmungen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander aufzeigt, die Unterschiede zur Einheit verknüpft, und diess geschieht entweder durch die Construction, als die angewandte Begriffsbestimmung, welche den Begriff oder Satz theils in seinen besondern realen Bestimmungen, theils diese in ihrer Eintheilung und Auflösung darstellt; oder durch die Division oder Begriffseintheilung selbst, als das angewandte Urtheil, welches die in einem begriffenen Gegenstande enthaltene Mannichfaltigkeit besonderer Bestimmungen (als Gattungen, Ordnungen, Arten u. s. w.) darlegt und als Deduction die Ableitung der niedern Begriffe aus den höheren durch Eintheilung ist; oder endlich durch den Beweis, als den angewandten Schluss, welcher die aufgelösten Theile untereinander vergleicht und combinirt, um das nothwendige Verhältniss des Ganzen darzuthun. Genetisch endlich, als die analytische mit der synthetischen Methode verbindend, ist die Methode des Erkennens, sofern es nicht der Gang des subjectiven Erkennens, sondern die eigne Bewegung der Sache selbst ist, die Sache selbst sich erzeugen lässt, den Gegenstand denkend nachschafft.

Erst die synthetische Methode ist die wahrhafte, vollendete absolute, im Wesen der Sache selbst liegende Methode des Erkennens; in ihr ist die Selbstbewegung des Begriffs auf jedem Punkte anfangend und in sich zurückkehrend, d. h. dialektischer Process, dessen Momente in der Grundlage oder Voraussetzung die Seite der Unmittelbarkeit, in dem Process oder der Entwickelung die Seite der Vermittelung, und in dem Product oder Resultat die Seite der Vermitteltheit darstellen. So die Thesis oder das Ansich, die Antithesis oder das Fürsich und die Synthesis oder das Aussich und Anundfürsich in sich vereinigend, ist die absolute Methode wesentlich dreitheilig. Erst das vollendete methodische Erkennen ist das speculative Denken, welches die Wirklichkeit in ihrem allgemeinen, wesentlichen und nothwendigen Zusammenhang im Auge hat und dadurch allein eine vollendete Weltanschauung zu Stande bringt, dass sie das in den Kategorieen enthaltene Was der Dinge und Erscheinungen im Zusammenhange des ganzen Begriffsnetzes darstellt, d. h. in ein System bringt.

§. 141.

Die Architektonik des Erkennens.

Die methodische Entwickelung des Erkennens erzeugt aus dessen Princip, als aus dem Lebenskeime des Wissens, eine Gliederung des Ganzen, in welcher alle Theile sich wechselseitig bedingen und durch die Einheit des Ganzen mit einander zusammengeschlossen sind. Und eben die methodische Ausführung des Princips als eines sich aus und durch sich selbst erzeugenden, gliedernden und abschliessenden Ganzen ist das System des Wissens. Als vollendete Wissenschaft ist die Philosophie nothwendig System; das System ist für die Wissenschaft nicht zufällig, sondern ihre nothwendige Bewährung und Rechtfertigung aus und durch sich selbst.

Indem das System des Wissens, die Philosophie, das Ganze des Natur-, Geistes- und Geschichtswissens, wie es auf der einen allgemeinen Anschauung und Erkenntniss der Wirklichkeit beruht, in sich zusammenfasst, ist es encyclopädisches Ganze des Wissens. Als Encyclopädie des Wissens hat die Philosophie nicht in der Weise einer historischen Encyclopädie bloss den empirischen Stoff, wie er sich vorfindet, zusammenzufassen, sondern den gesammten Umfang des Wissens, als eines methodisch errungenen Schatzes der Erkenntniss, nach dem durch den Begriff gesetzten nothwendigen Zusammenhang und nach der Entstehung der Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften darzustellen.

Als vollkommenste Darstellung der Wissenschaft umfasst das System der Philosophie die gesammte Wirklichkeit als gewusste, in Gedanken erhobene, als begriffene Welt, worin (wie mit tiefer Wahrheit der Dichter sagt)

> Alles sich zum Ganzen webt,
> Eins in dem Andern wirkt und lebt,
> Wo Himmelskräfte auf- und niedersteigen
> Und sich die goldnen Eimer reichen,
> Mit segenduftenden Schwingen
> Vom Himmel durch die Erde dringen,
> Harmonisch all' das All durchklingen!

So wird es (wir dürfen uns hier die Worte eines geistvollen und tiefen Denkers der Gegenwart aneignen) keine Philosophie mehr geben, welche die Wirklichkeit selbst

hervorzubringen oder auch nur die Erkenntniss absolut oder ohne die nothwendigen Bedingungen menschlicher Erkenntniss zu produciren vorgibt; noch aber auch eine solche, welche sich mit dem Nichtwissen was immer für einer Art brüstet. Es wird vielmehr nur noch eine Philosophie geben, welche, jede einseitige Methode vermeidend, sichern Schrittes sowohl das menschliche Bewusstsein, als seinen Inhalt, die Wirklichkeit, in ihrem wahren Wesen zur Erkenntniss zu bringen, überhaupt nicht mehr, aber auch nicht weniger, als sie kann, zu leisten streben wird. So gibt sich die Philosophie als die untrennbare Begleiterin des menschlichen Lebens zu erkennen; sie ist dessen Auge. Ist das Leben gesund, so ist das Auge hell; erkrankt aber jenes, so trübt sich dieses und dringt auf Heilung. Sie ist der intelligente Faden, welcher das Leben, je nachdem dieses ist, bald als belebendes Licht, bald als verzehrendes Feuer durchzieht, sein gutes oder böses Gewissen, — der Menschheit, durch die Täuschungen der Erscheinung nicht bestechbar, vorhaltend, was sie in ihren tiefsten Gründen ist. Wenn die Geschichte, welche mehr als blosse Wissenschaft ist, das Leben in seinen Thaten richtet und erbaut, so ist es die Philosophie, welche, bis zur stillen Werkstätte seiner Schöpfungen hindurchdringend, schon an der Quelle, an welcher es sprudelt, es belauscht und bescheint und mit ihm in den Strom der Geschichte, auch diesen erhellend, sich ergiesst. Wer die Philosophie aus der Welt schaffen wollte, müsste die Menschheit aus den Menschen schaffen *).

Sechstes Capitel.

Die Philosophie der Kunst.

§. 142.

Uebergang.

Das Denken in seiner höchsten Energie, als metaphysisches, erfasst den im ewigen Weltlaufe sich verwirklichenden Willen und fand im höchsten Gute als absoluten Weltzweck

*) Schmid, über die menschliche Erkenntniss. 1844. S. 43 und 75 f.

die höchste Einheit aller Gegensätze in der Versöhnung mit dem ewig mit sich einigen unendlichen Willen, eine Versöhnung, die freilich auf keinem einzelnen endlichen Punkte zur Erscheinung kommt, sondern sich in einem unendlichen Processe verwirklicht, — die einzige Transscendenz, welche die Philosophie kennt, der unendliche Ueberschuss einer unergründlichen Tiefe, eines durch kein Zeitmoment zu erschöpfenden Reichthums.

Die Versöhnung der freien geistigen Innerlichkeit und Unendlichkeit des Willens mit der unabhängig gegebenen Wirklichkeit ist das höchste Gut: das Gesetz für diese Versöhnung spricht die Kunst im Schönen unmittelbar aus. In der Kunst bringt sich der freie Geist durch Vermittelung einer unmittelbaren sinnlichen Existenz selbst zur Anschauung und idealisirt dadurch die Sinnlichkeit. Dieses Selbstthervorbringen des innerlich angeschauten geistigen Inhaltes im Elemente einer unmittelbaren realen Existenz ist das künstlerische Bilden, welches der bloss in der Allgemeinheit des Denkens sich bewegenden philosophischen Sphäre gegenüber eine höhere Stufe und zugleich der vermittelnde Uebergang zu einer weitern, noch höhern dritten Stufe, dem sittlichen Handeln, ist. Die Schranke der im Elemente des reinen Wissens sich bewegenden Philosophie wird überwunden und durch ein dem philosophischen Wissen fehlendes Moment ergänzt in der schönen Kunst, welche in ihrer Sprache nicht etwa bloss ebendasselbe sagt, was auch Inhalt des wissenschaftlichen Denkens wäre, da sie vielmehr auch dem im Denken und Wissen schlechthin nicht zu Erfassenden seinen entsprechenden Ausdruck leiht und die für das Denken als solches unergründlichen Tiefen des Lebens in ihrer Verklärung darstellt.

Die philosophische Anschauung der Versöhnung ist rein innerlich, wobei der Geist nicht stehen bleiben kann, vielmehr durch den unendlichen Drang des Willens selbst diese seine bloss theoretische Versöhnung oder die im Denken errungene Anschauung seiner Freiheit sich selbst auch gegenständlich zu machen strebt. Diess geschieht zunächst in der Kunst, in welcher die schöpferische Macht des Willens ein neues Dasein seiner Freiheit für die Anschauung schafft. Das künstlerische Bilden ist die Thätigkeit des sich selbst und seine innere Welt in freien Gestalten der Phantasie objectivirenden und darin sich anschauenden Geistes und als solches

Gegenstand der Aesthetik oder Philosophie der schönen Kunst.

Die Wissenschaft des Schönen hat zunächst zu betrachten das Schöne nach seinem allgemeinen Wesen und Begriffe, wie es in der Einheit seiner Elemente besteht, sodann die gegensätzlichen Formen des Schönen, durch deren Vermittlung sich erst das erfüllte und allseitig vollendete Wesen des Schönen ergibt.

Sodann ist das Schöne in seiner daseienden Wirklichkeit zu betrachten, und zwar zuerst in seiner einseitig objectiven Existenz, als Naturschönes, ferner in seiner einseitig subjectiven Existenz, als Phantasiebild oder bloss ideale Umbildung des Naturschönen, und endlich in seiner wahrhaften und vollendeten, durch die Thätigkeit des Bildens freigesetzten Wirklichkeit als Product der Kunst, in welchem das in concreter Gestalt innerlich angeschaute Ideal auch im sinnlichen Stoffe objectiv erscheint.

Endlich gestaltet sich die durch den Begriff des Schönen geforderte Unterscheidung der Einen Kunst in eine Mannichfaltigkeit der Künste zum Systeme derselben als bildender, tönender und redender Künste.

I. Das Schöne an sich oder in seinem Wesen und Begriffe.

§. 143.

Das Schöne in der Einheit seiner Elemente.

Die Idee ist der in seiner Wirklichkeit sich rein und ohne Mangel ausprägende Begriff der Dinge oder die ihrem Begriffe entsprechend gedachte Wirklichkeit derselben, also die mit ihrem wahren Wesen und Begriffe, ihrem ewigen Gesetze, versöhnte Wirklichkeit. Die Idee als solche in ihrer höchsten Einheit begreift die Gebiete des Lebens als besondere Ideen in sich, deren jede, als für sich allein unselbständig, die andere ergänzt und sie wieder zu ihrer eignen Vollendung fordert; die Ideen offenbaren sich als bestimmende und durchdringende Seelen eines bestimmten Umkreises von Erscheinungen, Zuständen und Thätigkeiten; die Welt der Ideen umfasst das Reich der Wirklichkeit im ganzen Umfange ihrer erschei-

nenden Stufen in den Sphären der Natur, des Geistes und der Geschichte. In der Einen und höchsten Idee, der Idee schlechthin oder der absoluten Idee, der Idee des höchsten Gutes oder des absoluten Weltzweckes, haben alle besondere Ideen ihre Einheit und ihren lebensvollen Mittelpunkt; in ihr ist die Versöhnung der Wirklichkeit mit ihrem absoluten Gesetze als erreicht angeschaut.

Der Gehalt der Ideen ist nun zugleich der Gehalt der Kunst, wie er der Gehalt der Metaphysik ist; aber in der Kunst nicht in der Reinheit des Begriffes, sondern mittelst des schönen Scheins sich darstellend.

In der Kunst tritt uns das Wirkliche in ein Bild verwandelt entgegen, und diese Erscheinung ist das Schöne, die Darstellung einer Idee, eines geistig Innerlichen, in sinnlicher, durch sich selbst begrenzter Form, oder die Vergegenwärtigung des geistigen Inhaltes, der Idee, in der Form sinnlicher Erscheinung. Mag das Schöne seiner Etymologie nach zu „Scheinen“ oder zu „Schauen“ gehören, jedenfalls ist es ein Schein mit einer dahinter steckenden Wahrheit, also inhaltsvoller Schein, Erscheinung; und der Schein besteht eben darin, dass ein in der Bewegung von Raum und Zeit Daseiendes, also Beschränktes, Begrenztes, gleichwohl Alles zu erschöpfen scheint, was in seinem Wesen enthalten ist.

Im einfachen Wesen des Schönen sind somit zwei Elemente, ein inneres, geistiges, und ein äusseres, sinnliches zu unmittelbarer Einheit zusammengeschlungen, nämlich die Idee und das Bild, deren lebendige Einigung eben das Schöne ist, so dass in ihm der Geist als im sinnlichen Elemente ganz aufgegangen und darin durch und durch lebendig und gegenwärtig angeschaut wird. Dem Bilde gegenüber, in welchem die Idee erscheint, und welches selbst der unselbständige Schein der Idee ist, tritt diese letztere als die wesentlich selbständige, innerlich bestimmende Seite des Ganzen auf. Im Bilde individualisirt sich die den Inhalt des Schönen abgebende Idee; indem sie sich aber individualisirt, tritt sie aus ihrer reinen und absoluten Wirklichkeit in die Sphäre der einzelnen, endlichen, begrenzten Erscheinung ein. Soll nun gleichwohl darin die ewige Wahrheit des Wirklichen angeschaut werden, so ist diess nur möglich, indem der unendliche Fluss der nur im Weltganzen, im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit sich realisirenden Versöhnung in der Erscheinung auf

Einen Punkt zusammengezogen und das vollkommene Leben der Idee oder des höchsten Gutes durch einen Schein vorausgenommen wird.

Diess geschieht im Schönen durch die Kunst. Im Schönen, wie es die erscheinende Einheit der Idee im Bilde ist, erscheint das Individuelle aus jedem solchen Zusammenhang entnommen, welcher die reine gegenwärtige Wirklichkeit der Idee in ihm trüben oder stören kann; der sinnliche Stoff ist in reinen Schein umgewandelt, die Gestalt ist von der Idee vollständig durchleuchtet und zur völlig durchsichtigen, geläuterten Gestalt des Schönen erhoben; die Idee ist selbst ganz zur Gestalt geworden, und in diesem schönen Scheine die unendliche Wirklichkeit mit der Idee, mit ihrem absoluten ewigen Gesetze versöhnt, zu ihrer Wahrheit verklärt, so dass nun die erscheinende schöne Gestalt die Bedeutung der unendlichen Welt erhält.

§. 144.

Die gegensätzlichen Formen des Schönen.

In diesem reinen und allgemeinen Begriffe des Schönen ist noch keineswegs die vollständig entwickelte Wirklichkeit des Schönen enthalten, welche vielmehr erst durch den Gegensatz der im einfach Schönen vermittelten Momente des Erhabenen, des Hässlichen und des Komischen erreicht wird.

Indem nämlich das Schöne die Einheit der Idee und des Bildes, des geistig Innerlichen und der sinnlichen Erscheinung ist, so ist erstere die wesentlich selbständige, bestimmende Seite des Ganzen, letzteres der unselbständige Schein der Idee. Reisst sich die Idee aus der ruhigen Einheit mit dem Bilde los, so sind drei Fälle möglich: entweder geht die Idee über das Bild hinaus und macht dadurch an ihm geltend, dass sie unendlich mehr, als diess ist, und so entsteht das Erhabene; oder die sinnliche Erscheinung sucht für diese auf ihre Kosten im Erhabenen vorgegangene Verkürzung Genugthuung, indem es sich zur Idee eine rein negative Stellung gibt, sich der Durchdringung mit der Idee widersetzt und sich ohne sie gleichwohl als das Ganze für sich zu behaupten strebt: so entsteht das Hässliche; oder endlich die Idee löst die über sich selbst sich erhebende Erscheinung durch

sich selbst in ihre eignen Widersprüche auf, und so entsteht das Komische.

Indem die Idee im Erhabenen über das Einzelne, das nur als wesentliche Erscheinung der Idee die Bedeutung des Schönen hat, hinausweist, weist sie gleichwohl nicht schlechthin über sich hinaus, sondern nur in ihre eigne freie, geistig innerliche Welt hinein. Im Erhabenen wird durch Anschauung einer bestimmten Grösse oder Macht das Subject unmittelbar und ohne Reflexion, vermittelst des Processes der Anschauung selber, zum Bewusstsein der unendlich übergreifenden Macht und geistig innerlichen Freiheit der Idee gesteigert; aber die Dissonanz zwischen der Macht des Gegenstandes und der Macht der Idee gleicht sich in der idealen Erhebung des Subjects zur Einheit der beiden Factoren aus. Das Erhabene tritt in drei verschiedenen Formen auf, als objectiv Erhabenes oder als subjectiv Erhabenes oder als absolut Erhabenes.

Das objectiv oder dynamisch Erhabene besteht darin, dass die Wirkung der idealen Erhebung durch eine äusserliche Macht und Grösse, sei es des unendlichen Raumes oder der unendlichen Zeit oder der unendlichen Kraft, motivirt wird. Das subjectiv oder ethisch Erhabene besteht darin, dass die ideale Erhebung durch die Macht der Persönlichkeit, sei es nun nach Seiten der Intelligenz oder des Willens, vermittelt wird. Das Erhabene der grossartig bewegten und intensiv tiefen sittlichen Stimmung oder der individuellen Leidenschaft des Guten ist das Pathos, welches nach seinem lyrischen oder epischen oder dramatischen Ausdruck ästhetisch verschieden ist. Das absolut Erhabene oder Tragische endlich besteht darin, dass die ideale Erhebung des Subjects durch die Macht der über das Subject übergreifenden unendlichen Freiheit vermittelt wird. Im Schicksal macht sich die allgemeine Nothwendigkeit des Seins, das ewige Gesetz der Wirklichkeit in der Erscheinungswelt, die absolute Weltordnung in den endlichen Bestrebungen der subjectiv-individuellen Existenz und ihrer Weltstellung geltend und bringt dadurch den tragischen Conflict des subjectiven Leidens und der subjectiven Schuld einerseits und der höhern objectiven Nothwendigkeit der sittlichen Weltordnung andererseits hervor.

Das Hässliche ist der in sinnlicher Form erscheinende Widerspruch der Idee und des Bildes, die eigentliche Unform oder Verzerrung der maassvollen Einheit beider Elemente des

Schönen, die eigentliche Form- und Maasslosigkeit der Erscheinung, die in dieser Auflehnung gegen ihre Idee und in der Verkehrung derselben in ihr Gegentheil selbst das Schöne sein will und dadurch in Verkümmerung untergeht, indem sie die der Idee widersprechenden, störenden Elemente auf Einen Punkt concentrirt. In der Sphäre der zufälligen Eigenheit und Particularität des einzelnen Subjects vollendet sich das Hässliche in der Carricatur, in welcher sich der Widerspruch der Freiheit mit ihrem Wesen durch die Unförmlichkeit der Gestalt und Bewegung ausdrückt.

Wie nun aber das Hässliche gerade durch die Anmaassung des Anspruchs auf Schönheit unbewusst erklärt, dass die Idee, die es doch absichtlich von sich ausschliesst, das absolut Geltende sei, so hebt es, wenn es sich auf sich selbst besinnt und dieses Widerspruchs der von der Idee verlassenen Erscheinung inne wird, denselben auf und rettet sich in's Komische. Im Komischen vernichtet das Hässliche sich selbst, löst sich durch die gegenwärtige Macht der Idee auf, und so bringt es das Komische zur Geltung, so dass das Bild, obgleich es als Einzelnes der Macht des Zufalls und der Willkür hingegeben ist, gleichwohl die Gegenwart der Idee als beherrschende Macht in sich trägt und diese des Bildes nothwendig bedarf und ausser ihm Nichts ist. Im Komischen wird für die Phantasie auf gegenständliche Weise zur Anschauung gebracht, dass der Widerstreit der von der Idee beseelten Erscheinung und ihres von der Idee verlassenen, unabhängig für sich betrachteten Stoffes ein unwahrer und aufzuhebender ist.

Als bestimmte Einzelanschauung ist das Komische entweder die Posse, in welcher das harmlos Lächerliche hervortritt, oder der Witz, in dessen treffender Spitze sich der Contrast des Scheins der Idee in einer anschaulichen Einheit ausgleicht, oder die Ironie, von welcher die Wahrheit der Idee im Scheine ihres Gegentheils veranschaulicht wird, oder die Parodie, in welcher ein selbstgefälliger Scheinernst durch den Contrast seines kleinlichen Gegenbildes in sein Nichts sich auflöst. Dagegen ist das über die Einzelanschauung sich erhebende Komische oder das Komische der Vernunft, der Humor, das Innewerden der freien geistigen Unendlichkeit der Idee in der endlichen Beschränktheit des Gegebenen und Erscheinenden selbst, die Rettung der Idee aus der Tiefe der Entzweiung und Zerrissenheit des Geistes, die selige An-

schauung der absoluten Versöhnung, zu der sich der Geist aus der Verwickelung in den tiefsten Widerspruch der Welt erhebt.

§. 145.

Die erfüllte, totale Einheit des Schönen.

Hatte im Erhabnen die Idee ihr Vorrecht über das Bild behauptet, welches im Hässlichen sich geradezu gegen die Idee kehrte, um im Komischen wenigstens sein Vorrecht über die Idee geltend zu machen: so haben damit die im Begriffe des Schönen zusammengeschlossenen Elemente ihre verschiedenen möglichen Stellungen zu einander durchlaufen und erschöpft und durch ihre innerliche Selbstbeziehung auf einander jedes seinen eigenthümlichen Besitz verdoppelt zurückerhalten, so dass sich nun in der Einheit der Momente die bewegende Macht und Seele des ganzen Schönen wieder herstellt und darin der eigentliche Begriff des Schönen sich erfüllt. Aber das Schöne ist nur schön, indem es aufgenommen wird, indem es für das Subject erscheint, an das Gemüth des Subjects sich wendet und dieses mit dem Schönen sich zusammenschliesst.

In der innigen Verschmelzung der sinnlichen Erscheinungsform mit der freien Innerlichkeit des Geistes liegt das eigentliche innerste Geheimniss des Schönen, das in seinem vollendeten Begriffe wesentlich nichts anders ist, als die erscheinende Idealität des Seins oder das durch die freie geistige Innerlichkeit verklärt erscheinende Sein. Und darin liegt auch die ästhetische Wirkung des Schönen auf das Subject, dass letzteres beim Genusse des Schönen eben in der sinnlichen Erscheinung der Idee seine Freiheit von der blossen sinnlichen Erscheinung als solcher hat und von der maassvollen Harmonie des Schönen selber unwiderstehlich durchdrungen wird. „Das Schöne führt uns in die vertraulichste Wirklichkeit hinein, und doch muthet sie uns so ganz anders an, als das Bild des Lebens, das wir durch die unmittelbare Erfahrung in uns aufnehmen. Die verborgenen Seelen des Daseins sind uns erschlossen, das Wesen und die Bedeutung der Dinge ist uns enthüllt. Wir sehen die harte Rinde des Lebens durchbrochen und allen Inhalt desselben auf die durchsichtige Oberfläche der Gestalt herausgetreten. Die Idee breitet sich leuchtend durch die wie Krystall schimmernden Gebilde aus, und wir schauen dem Gerichte zu, das sie über die enthüllte

Wirklichkeit hält. Wir erhlicken vor uns die Befreiung und Verewigung der Wahrheit und das in's Nichts zergehende Scheinleben der Lüge. Indem der Künstler die eigne Einzelheit und die Einzelheit der ausser ihm lebenden Dinge in ein Gebilde des Weltalls umwandelt, in welchem die Idee ihr Gericht hält und ihre Versöhnung mit der Endlichkeit vollzieht, verklärt er sich selbst und die Menschheit, verklärt er Natur und Geschichte zur Schönheit."

Indem das Subject, das Schöne suchend, dem Schönen entgegenkommt, muthet dieses das Gemüth an, und die Wirkung, die es dadurch hervorbringt, ist eben die Anmuth, welcher von Seiten des Subjects das uninteressirte, aller Reflexion vorhergehende, reine Wohlgefallen am Schönen entspricht. Das die Anmuth ergänzende andere Hauptmoment in der Wirkung des Schönen, wiefern es als Erhabenes auftritt, ist die Würde, welcher auf Seiten des Subjects die Ehrfurcht entspricht. Der durch das Schöne hervorgebrachte ästhetische Effect zeigt sich entweder mit noch vorwaltend der Sinnlichkeit zugekehrter Tendenz in der Form des Reizenden, oder als individuelle Belebung des Gefühls in der Form des Interessanten, oder als individuelle Erweckung des Mitgefühls in der Form des Rührenden, oder als ideale Erhebung und Reinigung des Gemüths in der Form des Begeisternden.

Sofern sich aus dem Wesen des Schönen ergibt, dass in ihm etwas allgemein Gültiges, allgemein Anzuerkennendes liegt, dessen Erfassung und Anerkennung, soll sie über den bloss unbestimmten Gefühlseindruck des Schönen hinausgehen, einen bestimmten Grad von Bildung voraussetzt, entsteht das ästhetische Urtheil oder der Geschmack, der das Allgemeine der Idee auf die Angemessenheit ihrer erscheinenden Form mit Bewusstsein zu beziehen im Stande ist, übrigens aber wiederum durch Naturell, Gewohnheit, Lebenskreise verschieden bestimmt ist.

II. Das Schöne in seiner einseitigen Wirklichkeit.

§. 146.

Das Naturschöne.

Ehe noch die bildende Phantasie des Subjects das innerlich angeschaute Bild des Schönen in der Kunst verwirklicht,

begegnet ihm das Schöne bereits in der Natur als ein ohne Zuthun des Subjects Vorhandenes, unmittelbar Vorgefundenes, als ein Werk bewusst- und absichtslos schaffender Kräfte, welche nicht darauf hinarbeiten, das Schöne als Schönes, sondern nur das Leben hervorzubringen, dessen Producte dann freilich als Stoff und Material für eine höhere Form des Schönen, für die freie künstlerische Hervorbringung desselben, zu dienen bestimmt sind.

Indem das Auge der Phantasie die Reihe der mannichfaltigen Erscheinungsformen des Schönen, wie es uns in der Natur begegnet, überschaut, gehört in die Sphäre des Naturschönen nicht bloss die bewusstlose unorganische und organische Natur, sondern auch die Menschenwelt als geistig-sittliche und geschichtliche, sofern auch sie für die künstlerische Phantasie den der künstlerischen Bearbeitung erst bedürftigen, und zwar gerade den wichtigsten, Stoff liefert. Diesen vorgefundenen Gestalten des Naturschönen, wie sie uns im ganzen Reiche der erscheinenden Wirklichkeit in erhabenen, hässlichen, komischen und einfach schönen Formen und in verschiedener Vertheilung und mannichfaltigstem Stellenwechsel entgegentreten, geht in ihrer unbestimmten, zerstreuten Mannichfaltigkeit die für das vollendete Schöne nothwendige Begrenzung, und in ihrer bunten, verworrenen Verschiedenartigkeit die vom höchsten Schönen geforderte freie Einheit im Mannichfaltigen ab.

Die Schönheit der anorganischen Natur, wie sie für das individuelle Leben die allgemeine Bedingung und wesentliche Unterlage bildet, enthält hauptsächlich nur die Vorbedingungen, aus denen sich erst durch deren Zusammenfassung mit dem organischen Leben ein schönes Ganze darstellen lässt, während sie in ihrer Vereinzelung für sich, ohne die Staffage lebendiger Individualität, kaum als schön gelten können, indem höchstens nur durch das Zusammentreten mehrerer elementarischen Kräfte zum Wechselspiel eines landschaftlichen Totalbildes ein Effect hervorgebracht wird, welcher höhere Lebensformen vorbildet und in welchen der Geist die Schönheit hineinschaut, indem er der unorganischen Natur etwas leiht, was ihr selber abgeht.

Das Gebiet der organischen Natur kann für sich allein schon eher zum Mittelpunkt der Schönheit werden. Schon in der Pflanze fasst sich die zerstreute Vielheit der Natur in

unbewusst selbstthätige Einheit zusammen, welcher der Geist nicht erst das Geheimniss des Schönen, sondern den Schein leihen muss, als erlebe das vegetative Individuum auch wirklich, was es lebet. Gestalt, Farbe, Gruppirung der Pflanze sind die Bedingungen, unter welchen dieselbe unter den Standpunkt verschiedener Formen des Schönen treten kann. In höherer Weise, wie bei der unbeseelten Pflanze, begegnet der ästhetische Zuschauer sich selbst im animalischen Individuum, dessen beseelte innere Lebendigkeit sich zu einem bestimmten Ausdruck erschliesst und den Grundcharacter der Leidenschaftlichkeit offenbart, ja im Tone der Stimme schon einen Anlauf zum Gesange nimmt.

Ist in der Stufenreihe thierischer Organisationen je die höher beseelte Form auch die schönere, ästhetisch höher stehende, so stellt die menschliche Gestalt den vollkommensten Ausdruck der Beseelung dar, worin alle schönen Elemente der unorganischen, vegetabilischen und animalischen Schönheit vereinigt auftreten und in der maassvollen Einheit des Aeussern mit dem Innern oder der geistigen Schönheit das Schöne sein wahres Wesen erreicht hat. Die Formen, in welchen sich die menschliche Naturschönheit entfaltet, sind nun zunächst die unmittelbare Erscheinung der schönen menschlichen Gestalt, sodann die Erscheinung des Schönen in den Unterschieden des Lebensalters, der Geschlechter, der Lebensverhältnisse, und endlich die Schönheit der durch den Geist frei gestalteten Welt des Staates in seinen weltgeschichtlichen Hauptformen, nach ihrer allgemeinen ästhetischen Erscheinung sowohl, wie auch nach dem ästhetischen Gehalt ihrer besondern Culturelemente betrachtet.

§. 147.

Das Schöne als Phantasie.

Das bewusstlose Hervortreten des Naturschönen, seine Seltenheit und Zufälligkeit, seine Untermischung mit Unschönem, seine Flüchtigkeit und Vergänglichkeit sind wesentliche Mängel, womit dasselbe nothwendig behaftet ist. Diese Mängel können als solche nur bemerkt werden von einem Princip, das über der Naturschönheit steht, vom geistigen Schönheitssinne, dessen Organ die Phantasie des Subjects ist, welche allen sinnlichen Vorstellungen als freie geistig-innerliche Macht gegenübertritt

und aus ihnen neue Verbindungen eigenschöpferisch hervorruft. Aus der sinnlichen Anschauung nimmt die Phantasie das Naturschöne in sich auf, setzt dasselbe mittelst der Einbildungskraft als innerlichen Besitz und gestaltet die Bilder der Einbildungskraft durch die Idee geistig zur innerlich angeschauten organischen Einheit von Idee und Bild, d. h. zum Ideale, um. So ist die Phantasie, genährt und zugleich gezügelt durch die gegebene Wirklichkeit, angeregt und grossgezogen durch die Natur, die eigentlich bildende, künstlerische Kraft des Geistes, Princip, Trieb und Werkmeisterin der schönen Kunst.

In dem Grade der Ausstattung des Subjects mit der Phantasie besteht die unterscheidende Befähigung zum Künstler, die für die Kunst vorausgesetzte geistig-natürliche Anlage oder künstlerische Naturgabe. Sie tritt zunächst und vor Allem als Genie hervor, dem die subjectiv-freie Bildung des Ideals, die künstlerische Erfindung eignet, d. h. die Auffassung einer Idee vom Standpunkt geistig-freier Phantasiethätigkeit unter den eigenthümlichen Bedingungen nothwendig gegebner wirklicher Verhältnisse, die Individualisirung und innerlich eigenkräftige Gestaltung des geistig-innerlichen Momentes des Schönen in dem ihm entsprechenden Elemente der sinnlichen Erscheinung. Im Genie wirkt die Eine und ewige Natur, das absolute Gesetz der Wirklichkeit, als eine vom Bewusstsein und besondern Wollen des Subjects unabhängige Macht, deren Inhalt eben die in der unmittelbaren realen Bestimmtheit des genialen Subjects gegenwärtige und wirksame geistige Innerlichkeit der Idee selbst ist.

An die künstlerische Erfindung mittelst der Phantasiethätigkeit schliesst sich die Begeisterung als die innerste geistige Zusammenschliessung des Ideals mit der Freiheit des Subjects, als die zugleich von höchster Besonnenheit des Urtheils getragene Freiheit des instinctiv schaffenden Geistes in ihrem eignen schaffenden Bewusstsein. Das von der Phantasie mit freischöpferischer Thätigkeit gesetzte Ideal wird in der Begeisterung des künstlerischen Genies von der Phantasie ergriffen und mit einer geistigen Liebe, die sich zu Andacht und Entzücken zu steigern fähig ist, als Höchstes umfasst.

Die geniale Begabung des künstlerischen Subjects ist aber nichts Isolirtes, sondern die Ursprünglichkeit des Genies wurzelt im Schoosse des Volksgeistes, dem dasselbe angehört, der Geist seines Zeitalters ist die Mutter des Genies, das

immerdar den allgemeinen Geist der Menschheit durch die lebendige Mitte eines bestimmten Volksgeistes spiegelt. Die Phantasie der besondern Völker und ganzer Zeitalter trägt einen bestimmten Character, in welchem die innern Gründe der Verschiedenheit der geschichtlichen Erscheinungsformen der Kunst liegen. Die Phantasie der Völker bildet sich am Stoffe, den die unorganische, organische, menschliche und geschichtliche Naturschönheit darbietet, zu einer bestimmten Form des Ideals aus, welches sich dann in der wirklichen Kunst zur Darstellung bringt.

Die Phantasie der orientalischen Völker, bei welchen die innere Einheit von Idee und Bild noch nicht gefunden ist, sondern erst gesucht wird (das symbolische Ideal), ist nur Vorbereitung, Vorstufe des griechischen (eigentlich classischen) Ideals. Dem Geist des christlich-germanischen Mittelalters eignet das Ideal der romantischen Phantasie, als derjenigen Anschauungsweise, welche die Wahrheit des Lebens im Jenseits der Zukunft schaut. Erst der modernen Welt eignet das Ideal des gebildeten, wahrhaft befreiten, mit dem Gesetze der Wirklichkeit versöhnten Geistes, der sich in den Kunstschöpfungen zur Darstellung bringt.

Ihre höchste und lebendigste Blüthe hat die Kunst überall und zu allen Zeiten nur da, wo der Sinn für das Schöne nicht eine vereinzelte, von der übrigen Wirklichkeit losgerissene Erscheinung, sondern die eigentliche Lebensluft des ganzen Daseins eines Volkes und einer Zeit ist, eine Voraussetzung, welche freilich nur selten in der Geschichte eintrifft.

§. 148.

Das Schöne als freie Production der Kunst.

Das Dasein des Schönen als inneres Bild der Phantasie oder als Ideal ist noch eine ebenso einseitige Existenz, wie das Naturschöne. Indem das innere Bild der Phantasie sich mittelst eines äussern sinnlichen Organs verwirklicht, tritt es als Kunstschönes, als ideal umgebildete, frei hervorgebrachte und damit erst als vollendete Wirklichkeit der Schönheit auf, welche die Vorzüge des Naturschönen und des Phantasieschönen in sich vereinigt. Jenes hat durch seine erscheinende Wirklichkeit (Objectivität) einen Vorzug vor der bloss in-

nerlichen, subjectiven Wirklichkeit des Phantasieschönen, und dieses letztere wieder einen Vorzug vor jenem durch seine geistige Innerlichkeit und Bewusstheit, seine Idealität. Um die Vorzüge dieser beiden für sich einseitig bleibenden Existenzweisen des Schönen in Eins zu verbinden, muss ein sinnlich erscheinender Stoff zu Hülfe genommen werden, der zum objectiven Ausdruck des schönen Phantasiebildes verwendet wird, und diese Thätigkeit ist die eigentliche Kunst, ihr Product die Darstellung des Schönen im Kunstwerke.

Die Kunst ist die Fähigkeit, mit Absicht und Bewusstsein die Innerlichkeit des Geistes, die Idee, und das geistig-innerlich Angeschaute, das ideale Bild, in entsprechenden äussern Formen darzubilden. Die Kunst geht darauf aus, ein Product hervorzubringen, welches das objectiv Schöne und das subjectiv Schöne dergestalt zu Einer Anschauung vereinigt, dass in dem idealen Phantasiebilde des Künstlers nichts zurückbleibt, was nicht durch Bearbeitung des sinnlichen Materials zur Darstellung käme, und dass im Stoffe nichts Stoffliches zurückbleibt, was nicht zum entsprechenden Ausdruck des Ideals umgestaltet würde. Obwohl ganz aus dem Geiste stammend, tritt gleichwohl das Kunstwerk mit dem Scheine der Absichtslosigkeit unbefangen wie ein Werk der Natur vor das geniessende Subject. „An einem Producte der schönen Kunst (sagt Kant) muss man sich bewusst werden, dass es Kunst sei und nicht Natur; aber doch muss die Zweckmässigkeit in der Form desselben von allem Zwange willkürlicher Regeln so frei scheinen, als ob es ein Product der blossen Natur sei. Die Natur war schön, wenn sie zugleich als Kunst aussah, und die Kunst kann nur schön genannt werden, wenn wir uns bewusst sind, sie sei Kunst, und sie uns doch als Natur aussieht.“

Der Zweck der Kunst ist in ihr selbst enthalten, auf Seiten des künstlerischen Subjects die Lust der schaffenden und bildenden Thätigkeit des Geistes an ihrem eignen Werke, auf Seiten der objectiven Bedeutung oder hinsichtlich des Kunsteffects die Darstellung des Schönen um seiner selbst willen. Sofern der Zweck und das Interesse der Kunst lediglich in ihr selber liegt, ist sie rein uninteressirt und das Kunstwerk selbst mit dem Schein eines mühelos erzeugten auftretend, auch interesselos, d. h. alles Interesse am blossen Stoffe des Gegenstandes selbst von sich ausschliessend.

Das geistig Innere, die Seele des Kunstwerkes ist die Idee, eine vorgestellte Wirklichkeit, herausgehoben aus der Trübung und Verkümmerung der mangelhaften erfahrungsmässigen Wirklichkeit und durchdrungen von dem warmen geistigen Dufte des Ideals, welches die Kunst mit der Lebensfülle des erscheinenden Stoffes verschmilzt.

Die äusserliche Hervorbringung des künstlerischen Ideals wird durch den Formsinn oder das Talent vermittelt, das sich in der Anwendung der gegebenen äusserlichen Beziehungen auf das Ideal bewährt und zur genialen Begabung des Subjects nothwendig hinzutreten muss. In der harmonisch-wohlgefälligen Vermittelung der Innerlichkeit zu äusserlicher Formanschauung, in dem Sichdecken der innerlichen Stimmung und der äusserlichen Anschaulichkeit besteht die Schönheit des Ausdrucks im Kunstwerk, der sich entweder als abgeschlossene Bestimmtheit der innerlichen Haltung eines Zustandes oder eines Thuns oder eines Entschlusses, als Situation, oder als Auflösung der Situation zu innerlich erregter Stimmung oder zum Pathos characterisirt und in den drei Hauptformen des Naiven, des Sentimentalen und der Grazie zur Erscheinung kommt. Der Ausdruck der bedeutsamen subjectiven Innerlichkeit in der Form natürlicher Unmittelbarkeit ist das Naive, der Ausdruck der subjectiven Innerlichkeit im Elemente der innern Unendlichkeit des Gemüths ist das Sentimentale, und der Ausdruck der innerlich harmonischen Stimmung in der Unabsichtlichkeit der äussern Erscheinung ist die Grazie.

Die gegenständlich bedingte und von subjectiver Willkür unabhängige besondere Weise der sinnlich äusserlichen Verwirklichung des Kunstwerkes ist der eben so sehr der Natur der besondern Kunstgattung, als den Forderungen des Ideals entsprechende (strenge, hohe, weiche, rührende, gefällige, schöne) Styl, dessen technische Seite in der von der innerlich beherrschenden Idee geleiteten richtigen Wahl und Handhabung der angemessenen äussern Mittel der Darstellung besteht, die durch innige Durchdringung des gegenständlichen Gehalts von der subjectiven Persönlichkeit des Künstlers das Gepräge des Classischen erhält.

Die in gewissen Modificationen und characteristischen Wendungen des Styls sich geltend machende unterscheidende Eigenthümlichkeit des Styls, ohne dass darin dem sachlich-gegenständlichen Ausdrucke oder der Kunstobjectivität und

Kunstwahrheit Eintrag geschieht, ist die künstlerische Manier, deren unästhetische Uebertreibung in's Willkürliche das Manierirte ist.

III. Das System der Künste.

§. 149.

Uebersicht.

Der Unterschied des Stoffs und des künstlerischen Verhaltens zu demselben ordnet sich dem wesentlichen Fortgange unter, in welchem sich das innerste Wesen der Kunst selbst innerlich zur vollendeten Selbstdarstellung hintreibt, so dass in der aufsteigenden Stufenreihe der Künste die künstlerische Verschmelzung des Ideellen und der sinnlichen Erscheinung immer vollendeter hervortritt, je nach dem innern Verhältnisse der Idee zu den eigenthümlichen äussern Stoffmitteln, die sie zu ihrer Darstellung verwendet. Die Idee tritt demgemäss in eigenthümlich verschiedenen Modificationen in dem sinnlichen Stoffe auf und nicht jede Idee kann sich in jedem Stoffe darstellen; darum darf die ächte Kunst in einem bestimmten Kunstgebiete keine andere Ideenweise darstellen wollen, als eine solche, welche hinsichtlich der gegebenen Mittel ausführbar ist und der unterscheidenden Bedeutung eines bestimmten Kunstgebietes entspricht.

Nach der unterscheidenden Bestimmtheit der Idee und ihrem innern Verhältniss zu ihren stofflichen Darstellungsmitteln unterscheiden sich bildende Kunst, musikalische Kunst und poetische Kunst als die besondern Kunstgattungen, in welchen wiederum einzelne Kunstarten hervortreten. Der bildenden Kunst eignet die Form der Anschauung im Raume für das Auge; der musikalischen Kunst eignet die Form der Empfindung im Elemente der Zeit oder der in dem Momente der Zeit erscheinenden Tongestaltung für das Ohr; der Poesie endlich eignet die Form des Gedankens in der Form des Wortes, der Sprache für das Selbstbewusstsein. Jede dieser unterscheidenden Kunstformen hat ihr bestimmtes Gebiet, welches sich durch das eigenthümliche Verhältniss der äussern Darstellungsmittel zu der entsprechenden Ideenform abgrenzt.

§. 150.

Die bildende Kunst.

Die Objectivität der räumlich erscheinenden Wirklichkeit theilen mit der Naturschönheit die bildenden Künste, deren Gebilde in räumlicher Form auftritt und den Character der Masse, des Stofflichen vorzugsweise an sich trägt, indem sich hier die Idee in einem räumlich-materiellen Stoffe zur gegenständlichen Anschauung bringt und eben um dieser Anschauung willen das Kunstwerk hervorbildet. Nach der Seite des Fortschrittes in der Ueberwindung des Stofflichen durch die darin erscheinende Idee unterscheidet sich die bildende Kunst in die Kunst des reinen Raumbildes oder Baukunst, in die Kunst der eigentlichen Gestaltbildung oder Sculptur, und in die Kunst des ideellen Raumbildes, des Farbenbildes oder die Malerei.

Das Massenhafte des erscheinenden Stoffes ist am Meisten vorhanden und noch am Wenigsten von der Idee durchdrungen und von ihr zu einer organischen Form umgewandelt in der Architectur, welche das schwere Material, die unorganische Masse, nur einfach nach geometrischen Gesetzen anordnet und zu einer idealen Räumlichkeit, dem Bauwerke, gestaltet. Die künstlerische Thätigkeit ist hier noch unmittelbar in die materielle Masse versenkt, deren schöne Durchdringung mit der geistigen Innerlichkeit, der Idee, noch mehr oder minder abstract bleibt. Bei der Architectur kommt es auf die Darstellung des Schönen im Elemente der massenhaften unorganischen Natur nach deren eignen Gesetzen an; die Idee stellt sich in einer bestimmten, abgeschlossenen, regelmässig begrenzten Raumconstruction dar, welche nun wiederum entweder bloss äusserliches Bild irgend einer Idee ist (symbolische Baukunst) oder einen höheren, geistigen Zweck im Auge hat (antik-classische Baukunst) oder den idealen Zweck mit dem Symbol vereinigt (romantische Baukunst). Je vollkommener die mathematischen Gesetze des Raumes selbst mit der idealen Bestimmung in Einklang gebracht werden, desto höher steht das Bauwerk auf der ästhetischen Stufenleiter.

Während bei der Architectur die körperliche Masse als solche nur erst allgemeiner Träger der abstracten Raumform ohne selbständige Bedeutung ist, kommt es bei der Sculptur wesentlich auf die bestimmte körperliche Gestalt als solche

an, welche in schöner Erscheinung hervortreten soll. Die Säule, die am Bauwerk als unselbständiges Moment auftritt, wird zur selbständigen, für sich seienden Erscheinung erhoben in der Statue. Die ideale Räumlichkeit des Bauwerkes ist für ein als Zweck der Umschliessung vorausgesetztes Innere, sei es ein organisches Leben, eine beseelte Gestalt, oder ein verschwundenes Leben, eine Leiche, oder für eine bestimmte Handlung des Lebens bestimmt. Diese organische Gestalt stellt die Plastik dar, indem sie den Körper als über die anorganische Masse sich erhebende, beseelte Leiblichkeit in ihrer ganzen erscheinenden Körperform zur Erscheinung bringt, sei es in einfacher Ruhe, oder in kämpfender Bewegung, oder in bestimmter Gruppirung, oder endlich als Portrait. Indem so die Plastik der Idee durch den noch unabhängig bleibenden körperlichen Stoff in bestimmt entwickelter äusserer Gestalt ihre schöne Darstellung gibt, löst sich auch hier noch ebensowenig wie in der Architectur der vorausgesetzte unabhängige Stoff in die künstlerische Thätigkeit selbst auf.

Einen Anlauf hierzu macht die Malerei, die darum an der Grenze der bildenden Künste steht, indem sie sich aus dem massenhaft Stofflichen erhebt, und mit der Farbe in ihren unendlich mannichfaltigen Verhältnissen zum Licht, als dem blossen Scheine des Körpers, begnügt, um sich zur Darstellung des eigenthümlichen Seelenlebens als solchen zu wenden und die geist-beseelte leibliche Erscheinung, die Individualität mit ihren äussern Umgebungen, gewissermaassen mit einem Ausschnitt der Welt, in die Erscheinung treten zu lassen. Indem die Malerei nicht mehr bloss die bestimmte reale Gestalt, sondern die natürlich-individuelle Erscheinung in ihrer vollen ideellen Beseelung und charaktervollen Lebendigkeit zum Gegenstande hat, also vorzugsweise die Kunst des reinen Scheines ist, tritt in ihrem Producte, dem Bilde, bereits die subjectiv-thätige geistige Innerlichkeit als solche entschieden hervor. Bildet in der Malerei, wie in aller Kunst, der Mensch den Mittelpunkt aller Beziehungen, so können sich die Verhältnisse des Menschen doch an Beziehungen des Naturlebens anknüpfen und hiernach die Malerei die Stufenformen der Landschaftsmalerei, der Thiermalerei und der eigentlichen Menschenmalerei durchlaufen, um in letzterem Gebiete wiederum als Charaktermalerei (sei es portraitartige oder ideale Charakterdarstellung), oder als Genremalerei (durch Darstel-

lung individueller Lebenssituationen), oder als Geschichtsmalerei (durch Darstellung eigentlich weltgeschichtlicher Lebensverhältnisse und Handlungen) aufzutreten.

§. 151.

Die musikalische Kunst.

Aus dem unterscheidenden Elemente der bildenden Künste, der Körperwelt, sammelt sich der Geist des Kunstschönen in der Musik zur rein innerlichen, bildlosen und raumlosen Sphäre des subjectiven Gemüthslebens mit seiner unbestimmten Unendlichkeit. Im Tone, als dem eigenthümlichen Materiale, in welchem sich die Musik darstellt, verflüchtigt sie den ganzen Inhalt der räumlichen Welt in die einfache Punctualität des rein innerlichen Zeitlebens und stellt die Idee in der Zeitfolge eines Organismus oder Systems von Tönen dar. Die innerliche Verschmelzung der Töne mit der geistigen Innerlichkeit der Idee macht das Wesen der Musik aus. Die Idee erscheint im Elemente der Musik nur noch in dem reinen Insicherzittern des unabhängigen Stoffes, d. h. eben im Tone oder Klange, der überhaupt die dynamische Innerlichkeit der Dinge darstellt und in welchem der subjective Inhalt des in sich vertieften Gemüthslebens mit seinem unendlichen Reichthume, in seiner ganzen unendlichen Macht und Selbständigkeit, zur entsprechenden Erscheinung kommt.

So steht die Musik im Uebergang, in der Mitte zwischen den bildenden Künsten, deren Ende sie ist, und der Poesie, zu der sie die Brücke bildet, indem sich in der Welt der Töne die unergründlichen Räthsel des Innern, das Unaussprechliche, Unsagbare der Empfindung mit ihrem reichen, aber unbestimmten innern Weben für das Gefühl darstellt. Dagegen ist das objective Naturleben, sowie rein intellectuelle Vorgänge, innerlich ethische Motivirung und Entwickelung von Handlungen aus der Sphäre der Musik ausgeschlossen und nur insofern zulässig, als sich dieselben irgendwie in der Innerlichkeit des Gemüths zur Form von Gefühlen oder Gemüthsstimmungen ausgebildet haben, die sich durch eine bestimmte Tonverbindung und Tonorganisation ausdrücken lassen. Sofern die Musik vorzugsweise auf den Ausdruck der innerlichen Stimmung hinstrebt, ist sie subjective Musik, der gegen-

über die objective Form der Musik vorzugsweise die Wohlgefälligkeit des Tones und der Tonverbindung anstrebt.

In der Zeitfolge mit einander verbundener hoher und tiefer Töne, sowie im Verhältniss der Geschwindigkeit in ihrer Bewegung besteht das Wesen der Melodie; der Einklang verschiedener Töne unter der Form der Gleichzeitigkeit ist die Harmonie, welche durch die Dissonanz mit der Melodie vermittelt wird, so dass die Dissonanz das eigentliche Princip des melodischen Fortschreitens der Harmonie ist. Sofern der Ton sich auf die Innerlichkeit des Gemüths bezieht, steht er durch die menschliche Stimme mit dem geistig innerlichen Elemente, der Idee, in einer wesentlichen Verbindung, die sich naturgemäss im Gesange darstellt. Darum ist die Vocalmusik nicht bloss Ausgang und Anfang, sondern auch die eigentliche Norm der Instrumentalmusik.

Die Hauptarten der Musik sind:

1) Die Kirchenmusik, in welcher das religiöse Gefühl der Gemeinde in seinen verschiedenen Modificationen von der Einfachheit des feierlichen Ernstes und würdevoller Erhebung des Gemüths, wie es sich im Chorale darstellt, bis zur höchsten Steigerung der begeisterten religiösen Empfindung in der Hymne zum Ausdruck kommt und endlich im Oratorium auch das dramatische Element seine Geltung erhält.

2) Die Kammermusik, in deren Gebiet die eigentlich lyrische Musik, die Symphonie, das Quartett und das Concert gehören.

3) Die Opernmusik ist die vorzugsweise weltlich-dramatische Musik, welche den Hauptcharacter und die Grundbedeutung der im Operntexte zum Grunde gelegten Handlung musikalisch darstellt, wobei das lyrische Element der dramatischen Characteristik untergeordnet bleibt.

§. 152.

Die Poesie als Kunst der Künste.

Die Poesie erhebt den unbestimmten Ton, der das Element der Musik bildet, zum bestimmten Worte, durch welches sie an den aus der Dämmerung des Gefühls sich zur lichten Freiheit des Gedankens erhebenden Geist sich wendet, freilich auch wiederum, da der reine Gedanke als solcher überhaupt nicht

Inhalt der Kunst ist, nicht an den Geist als denkenden, sondern sofern derselbe im Gewande der Phantasie auftritt. In der Poesie wird die Phantasie selbst nicht als äusserlich erscheinendes Bild, sondern als Gedanke ihres Inhaltes sich gegenständlich, indem sie diesen durch Vermittlung des Wortes, der Sprache, zur Erscheinung bringt. Aber nicht die Sprache ist das Material für die Poesie in dem Sinne, in welchem der sichtbare Körper für die bildenden Künste und der Ton für die Musik das sinnliche Material bildet; sondern die Sprache ist nur die Vermittelung des rein unsinnlichen, geistigen Materials, in welchem die Poesie den geistig innerlichen Gehalt, die Idee, darstellt. Und dieser selbst, wie er vermittelst der Sprache dem Geiste unmittelbar gegenwärtig wird, ist das eigentliche stoffliche Element der Poesie, die darum als die geistigste unter den Künsten auch die Kunst der Künste, die absolute, höchste Kunst ist.

Als solche hat die Poesie das Wesen aller andern Künste in sich aufgenommen; sie kann nicht nur die ganze Bilderwelt der bildenden Künste vor die Phantasie zaubern und mit geistiger Bedeutsamkeit beleben, sondern auch den Widerhall aller geistigen Eindrücke in der Empfindung, wie die Musik, wiedergeben und überdiess noch unendlich mehr, wie die übrigen Künste hervorbringen, indem sie (wie Schiller sagt) der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben im Stande ist und das ganze geistige Menschenleben in seinen nothwendigen Seiten und Richtungen zur Darstellung bringt. Nun aber gibt es drei wesentliche Momente des menschlichen Lebens: das objective Geschehen, das subjective Gemüthsleben und die Vereinigung beider Seiten in der freien Handlung. In diese drei Lebensgebiete theilen sich die drei Hauptarten der Poesie: die Epik, Lyrik und Dramatik, als Poesie des objectiven Geschehens, des subjectiven Gemüthslebens und der wirklichen Handlung.

Im Epos, als der Poesie des objectiven Geschehens, ist die Phantasie zunächst noch unmittelbar an eine gegebene Erscheinung des historischen Menschenlebens hingegeben und in dieselbe versenkt, welche nur als Anschauung der Phantasie auftritt. Sodann macht sich in der Lyrik die Phantasie auch als subjectiv-thätige Ausströmung des innerlichen Zustandes geltend, mit welchem die Phantasie noch unmittelbar verflochten ist. Aus der bloss epischen Hingebung an den Ge-

genstand einerseits und dem lyrischen Verflochtensein mit demselben andererseits erhebt sich endlich die Phantasie im Drama zur wahrhaft freien Entwickelung und Gestaltung ihres Inhaltes in seiner selbständigen Wirklichkeit, deren vor unsern Augen sich bewegende Macht der handelnde Wille ist. Der innerste Gehalt der Menschengeschichte mit ihren Höhen und Tiefen, ihren Leiden und Siegen, ihren Widersprüchen und deren Versöhnung kommt im Drama zur Darstellung, welches darin am Allseitigsten und Tiefsten das Wesen der Wirklichkeit in seiner Erhebung zur idealen Erscheinung ausdrückt und auf welches darum alle Poesie als zu ihrer höchsten Vollendung hinstrebt.

Indem die dramatische Kunst das lebendige Organ für ihre Darstellung in der Schaubühne hat, und um vollständige Gegenständlichkeit zu haben, das schöne Spiel, die theatralische Kunst, als ihre nothwendige Ergänzung voraussetzt, kehrt darin die Kunst auf dem Gipfel ihrer Vollendung wieder zur Unmittelbarkeit der lebendig erscheinenden Persönlichkeit zurück, indem sich zur innern Vorstellung, auf welche sich die übrigen Gattungen der Poesie beschränken, nun auch noch die äussere Anschauung mit der ganzen unmittelbaren Macht ihrer Wirkung gesellt. Für den Schauspieler überdiess wird die eigne Persönlichkeit das lebendige, fügsame Material, um durch möglichst vollständige Versetzung seiner Individualität in die gegebene erdichtete Persönlichkeit die Absicht des dramatischen Dichters auf lebendig-anschauliche Weise zu reproduciren. Nimmt er dabei nothwendig die Mimik oder plastische Geberdekunst zu Hülfe, so lässt er darin Plastik und Malerei gewissermassen zu Einer lebendigen künstlerischen Erscheinung zusammentreten; er leiht durch die Mimik der im Raume bewegungslos erscheinenden schönen Statue die ihr fehlende Bewegung in der Zeit und regt somit durch die Vollendung theatralischer Kunst die Zuschauer dazu an, dass sich jedes Individuum in seiner ganzen persönlichen Erscheinung zum Darstellungsmittel der lebendig-geistigen Schönheit auszubilden und den eignen Leib zum mimischen Kunstwerke darzustellen strebe, so dass sich in der erscheinenden Leiblichkeit die geistige Innerlichkeit vollständig spiegle und das Individuum selbst als plastischer Künstler auftrete. Findet nun überdiess auch die dramatische Musik ihre ausdrückliche Vertretung auf der Schau-

bühne, so wird diese der organische Ansatz- und Mittelpunkt für die Vereinigung aller Künste, welche in einander eingehend und sich wechselseitig ergänzend durch ihr lebendiges Zusammensein mit allen übrigen die Wirkung der schönen Kunst recht eigentlich zur Vollendung bringen, indem sie die Totalität des persönlichen Menschenlebens offenbaren.

Dritter Abschnitt.

Die Philosophie des practischen Geistes oder Ethik.

§. 153.

Uebergang.

Die Kunst, als die letzte unter den besondern Formen des theoretischen Geisteslebens, hatte die Anschauung des Ideellen in untrennbarer Einheit mit dem Sinnlichen zu ihrem wesentlichen Inhalte. In der Kunstanschauung hat der Geist die Idee, den geistig-innerlichen Gehalt, in schöner Erscheinung sich gegenständlich und weiss sich darin momentan mit sich versöhnt, aber nur, um immer wieder auf die der Idee nicht entsprechende empirische Wirklichkeit zurückgewiesen zu werden. Die empirische Realität ist in der Kunst entweder von der Idee durchleuchtet oder aus der Kunstanschauung ganz weggeblieben. In Wirklichkeit aber ist die Endlichkeit der erscheinenden Welt kein durchweg so williges Organ der Idealität, sondern eine spröde Macht gegen den Geist, die nicht ohne Weiteres zu überflügeln ist, sondern erst durch eine gründlichere und tiefere Arbeit des Geistes gebrochen und in ihren Härten überwunden werden muss.

Diese Macht nun, wodurch die Anschauung der Idee sich in ihr Entgegengesetztes einbildet, ist der sittliche Wille des Subjects, welcher in seinem Eingehen auf das Empirische nicht die Verendlichung der künstlerischen Anschauung, sondern deren Vollendung und lebensvolle Vertiefung ist. Die Sittlichkeit ist nur die entfaltete Realität der Kunstanschauung, die Vollendung des Kunstschönen, die in's Empirische freithätig hineingebildete Wirklichkeit der die Kunst beseelenden Idee. Der Wille nimmt die Idee der Kunst in sich auf, nur

nicht unmittelbar, sondern indem er in der Welt des freien Handelns sich erarbeitet, was ihm die Kunst durch die Magie der Phantasie als fertige Welt hinzaubert. Und so bewährt sich das Schiller'sche Wort: Die Schönheit ist es, durch die man zur Freiheit wandelt.

Seine wahrhafte und dauernde Versöhnung mit sich selbst kann der Geist nur in seiner realen Selbstverwirklichung haben, indem er sich in seiner wahrhaften, wesenhaften Wirklichkeit als Wille zum Selbstzwecke macht. Der Geist ist nur Geist, indem er Selbst ist; dieses ist das eigentlich unterscheidende Wesen des Geistes. Den Geist als selbst*seienden* hat die Physiologie des Geistes; den Geist als selbst*denkenden* die eigentliche Philosophie, im engern Sinne des Wortes; den Geist als selbstbildenden die Philosophie des Schönen betrachtet. Den Geist in der Autonomie seines Selbstthuns, d. h. denselben in seiner absoluten freien Thätigkeit, in der höchsten und vollendetsten Offenbarung und Erfüllung seines Wesens hat die practische Philosophie zu betrachten.

Auf diesem absolut practischen Gebiete des Geistes geschieht es, dass er sein gegebenes Sein, sein Denken und sein künstlerisches Bilden in ein neues Sein übersetzt und übersetzen muss, um auf dieser Stufe erst seiner wahren Bestimmung zu genügen, was er weder im blossen Sein und Denken, noch im blossen Bilden der Phantasie vermag. Nicht die Theorie, sondern die Praxis ist die höchste Stufe des Geistes, auf welcher der ewige und Eine Wille des Weltwesens durch Vermittelung des Denkens und Wissens, sowie des künstlerischen Bildens zur That wird.

Diese höchste Thätigkeit des Geistes, das practische Thun des Willens, entwickelt sich aber subjectiv durch Ausbildung des persönlichen sittlichen Handelns, objectiv durch Ausbildung der realen Lebenskreise des sittlichen Handelns, und absolut durch Erreichung der höchsten selbstvollbrachten Idealität des Seins, Denkens und Bildens in der absolut geistigen, freien, schönen Wirklichkeit. Darum befasst die practische Philosophie oder *Ethik*, als die Wissenschaft des sich selbst zur unendlichen Realität seines höchsten Zweckes verwirklichenden Willens, drei besondere Stufen und Sphären des practischen Geistes unter sich, nämlich:

1) das System des sittlichen Handelns, in der *subjectiven Ethik*;

2) die realen Lebensgebiete des sittlichen Willens als Grundlagen seiner Selbstverwirklichung, in der objectiven Ethik;

3) das Weltideal des subjectiven Handelns und der objectiven sittlichen Welt oder die fortwährend zu ihrer Idealität sich aufhebende Sittlichkeit, in der absoluten Ethik oder Religionsphilosophie.

Die Ethik, als Wissenschaft der sittlichen Welt, tritt hier in ihrem wahrhaften antiken Sinne auf, in welchem sie nicht bloss die subjective Moral, sondern auch die Rechts- und Staatslehre, sowie die totale Bewegung der Weltgeschichte in sich begreift, deren Ziel eben kein anderes ist, als der vollendete Organismus der sittlichen Weltordnung. Und unter diesen Gesichtspunkt gestellt, bildet die Ethik als practische Philosophie, nothwendig die höchste Vollendung und den Schluss des Systems der Philosophie. Und wenn der in der Welt wirkende und schaffende absolute Wille in allen Daseins- und Lebensgebieten des Universums eben nur seine realen Manifestationen hervorbringt, so unterscheiden sich im systematischen Organismus des die Welt des Willens ideell reproducirenden philosophischen Gedankens die frühern von den spätern Gebieten nur dadurch, dass in den letztern der absolute Wille der Welt dieselben Productionen nur vertiefter wiederholt, die er nach dem ewigen Gesetze seiner Selbstoffenbarung schon in den frühern herausgeboren hat.

Siebentes Capitel.

Die subjective Ethik.

§. 154.

Uebersicht.

In der Allgemeinheit seines Begriffs ist der Wille die ewige Urkraft der Welt, das von aller fremden Causalität unabhängige Princip, welches von sich selbst aus sein Sein und Werden bestimmt und nur das ist und wird, wozu es sich selbst macht. Indem dieser wesentliche Wille durch alle Stufen der Weltentwickelung hindurch seinen ewigen Inhalt auseinanderlegt, ist er seine eigne Nothwendigkeit, d. h. die

durch ihren immanenten Trieb sich zur Verwirklichung bringende Realität des Guten.

Das Gute soll Seele des Subjects und durch das freie Thun des Subjects in die Welt eingebildet werden. Indem der Geist das Gute als seinen Zweck setzt, dem er durch freie That Wirklichkeit zu geben habe, kann er diess nicht anders, als indem er dasselbe als absolute Norm des subjectiven Willens anerkennt. Der erfahrungsmässig gegebene Wille des Subjects ist aber in der Wirklichkeit nicht immer nothwendig mit dem Guten eins und mit dem Inhalt des Guten nicht durchweg erfüllt, sondern in seiner empirischen Gestalt tritt er vielmehr als Eigenwille auf, der sich von seinem allgemeinen und wesentlichen Inhalte abzulösen und für sich zu isoliren im Stande ist. Er tritt damit als subjective Wahlfreiheit auf, d. h. als die formelle Möglichkeit des Willens, sich ebensowohl vom wesentlichen Willen abzutrennen, wie mit demselben in lebendiger Weise zusammenzuschliessen, was erst die wahrhafte Freiheit ist.

Das Gute ist, als das Product des freien Willens, somit nur realisirbar unter der Voraussetzung eines individuellen Entwickelungsprocesses, der von der sittlichen Anlage des Individuums ausgeht und sich auf das Verhältniss desselben zum absoluten Gesetz des Guten gründet. Diese dialektische Bewegung des subjectiven Willens in seiner Trennung sowohl vom wesentlichen Inhalte des Willens, als auch in seiner Ineinsbildung mit demselben zu wirklicher erfüllter Freiheit bildet den Gegenstand und das Interesse der subjectiven Ethik, deren Inhalt sich nach den verschiedenen Grundverhältnissen gliedert, unter welchen sich der wesentliche und der subjective Wille zu einander stellen.

Das erste Verhältniss ist nämlich die absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Willens als solche oder das Gute als ewiges Gesetz der Freiheit; das zweite Verhältniss ist der Gegensatz des Gesetzes des Guten zum subjectiven Willen oder der Wille in der Sphäre seiner endlichen Erscheinung; das dritte Verhältniss endlich ist die Zusammenschliessung des subjectiven Willens mit dem Gesetze des Guten oder der Wille als Einheit des Gesetzes und der Wahlfreiheit des Subjects.

Diese drei Grundverhältnisse sind nunmehr näher zu betrachten.

I. Der Wille als wesentliches Gesetz der Freiheit.

§. 155.

Der Wille als wesentlicher Selbstzweck.

Der Geist und seine vorausgesetzte Naturgrundlage, auf welcher er sich eben als Selbstheit, d. h. als innerlich beherrschende Macht seiner Naturgrundlage, erweisen und bethätigen kann, sind durch die ursprüngliche Bildung des schaffenden Naturwillens zur ewig unauflöslichen und untrennbaren Aufeinanderbeziehung in Eins zusammengeschlossen, damit eben der Geist, als Wille der Selbstheit, den ewigen Reiz und Drang empfände, der schaffende Wille und die beherrschende Macht seines vorausgesetzten wesenhaften Naturgrundes zu sein und damit er auch in der Freiheit, zu welcher ihn der allgemeine Wille der Natur in der Hervorbringung des Menschen entlassen hat, niemals den Urgrund und die Quelle seines Lebens und Bestehens verlöre, die zugleich sein höchster Zweck und seine wesentliche Bestimmung, das höchste Gut ist.

Das sittliche Gesetz ist an sich nichts anders, als das Gute oder der wesentliche Wille, sofern er Norm des subjectiven, erscheinenden Willens wird. Princip und Grund des Sittengesetzes liegt also nicht im subjectiven Willen als solchem, noch auch im allgemeinen objectiven Willen aller Menschen, sondern in der alle endlichen Manifestationen und Daseinsweisen des Willens überragenden ewigen Macht des absoluten Willens selbst, in dem ewigen Gesetze alles Daseins.

Der Geist ist seinem ewigen Wesen nach sich selbst das Gesetz, sofern er das Gute, wie es absolutes Gesetz der Welt ist, in sich selbst als sein wesentliches Selbst, als den eigentlichen innersten Kern seines geistigen Wesens findet und erkennt und seinen Willen zum willig dienstbaren Organ der sich realisirenden Macht des Guten macht. So schliesst die Idee des Guten, als der höchste und allumfassende Begriff des Lebens der Welt, die Anschauung des unendlichen Zweckes in sich, welcher, in seiner entwickelten Wesensfülle gedacht, mit der Idee des absoluten oder wesenhaften Willens schlechthin zusammenfällt und in solcher Bedeutung die höchste und Eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausdrückt.

§. 156.

Nothwendigkeit und Freiheit als Momente des Willens.

Im Wesen des Geistes liegt einerseits ein positives Verhältniss zu seiner Naturgrundlage, die Seite der Nothwendigkeit, das blosse Selbstsein des Geistes; andererseits ein negatives Verhältniss gegen diese seine Naturgrundlage, die Seite der Freiheit, das Selbstthun des Geistes als die energische Kraft seiner Selbstheit.

Das Gute ist die absolute Nothwendigkeit der Welt, die ewige, unveränderliche Macht, welche die Welt beherrscht. Nothwendigkeit ist die unerlässliche Bedingung der Freiheit, aber noch nicht sofort diese selbst; sie wird dieselbe erst durch Vermittelung der Willkür. Freiheit und Nothwendigkeit sind dialectische Gegensätze, die einzig und allein durch einen Process der Vermittelung vereinigt werden können, und dieser vollzieht sich in jeder wirklichen That des handelnden Subjects.

Der allgemeine, wesentliche Wille ist die Grundsubstanz des Menschen, d. h. aller Menschen, der Eine und ewige Inhalt des Geistes, welcher als Anlage und Vermögen jedem einzelnen Menschen innewohnt. Der subjective Wille des erscheinenden endlichen Einzelwesens kann sich vom wesentlichen Willen abtrennen, sein allgemeines geistiges Wesen verläugnen vermöge der Wahlfreiheit. Die in der Naturbasis des Willens zusammengeschlossenen Elemente sind ebenso stoffliche Bedingungen der Freiheit des Willens, als für den Willen seiend, wie sie Schranken derselben werden können, die er überwinden muss, um wahrhaft frei zu sein.

Diese scheinbare Antinomie wird aufgehoben durch die Einsicht in das Wesen des Geistes einer- und in das Wesen der Natur andererseits, durch welche letztere eben bereits ein dunkler Trieb nach Freiheit hindurchgeht, der eben das vorgeistige Dasein des Willens, die Präexistenz des Willens in der Natur ist. Indem der freie Wille des Menschen den in der Natur waltenden und im Naturorganismus des Menschen, als höchstem und letztem Producte der Natur, zum Bewusstsein kommenden Willen als seinen innersten Bestimmungsgrund voraussetzt, muss er diesen wesentlichen, schaffenden Naturwillen realisiren; indem er aber diese seine Naturbestimmung mit Freiheit als die seinige umfasst

und sich dieselbe als seinen Zweck setzt, ist er in deren Erfüllung zugleich freier Herr seiner Naturgrundlage und vollführt damit seinen eigentlichen wesentlichen Willen.

Der absolute Weltzweck oder die Idee des Guten tritt dem endlichen Subject mit der Forderung des Sollens (nicht des Müssens, was den aus dem Bereiche der Freiheit ausgeschlossenen Zwang enthielte) gegenüber und ist für den subjectiven Willen somit vorerst noch als Schranke, der sich das Subject, dieselbe als seine eigne anerkennend, unterwerfen oder auch nicht unterwerfen kann. Das Subject erkennt kraft des wesentlichen sittlichen Triebs und Instincts nothwendig jene Forderung an und setzt sich ihr gegenüber als Wahlfreiheit in der subjectiven Willkür, in welcher der Wille den Inhalt des Guten noch als von sich unterschiedenen, sich selbst noch getrennt von demselben findet.

Eine einseitige und darum unwahre Fassung des Verhältnisses zwischen Nothwendigkeit enthalten die Standpunkte des Indifferentismus und des Determinismus.

Der Indifferentismus fasst den Willen des Subjects nur als formellen Act, als reine Bewegung der Willkür, die unbestimmt, gleichgültig und interesselos über allen Impulsen schwebe, und nimmt diese Willkür oder Wahlfreiheit schon als die wirkliche, wesentliche und vollendete Freiheit; er trennt die Nothwendigkeit von der Willkür, da doch beider Einheit erst die wahre Freiheit ist. Eine solche zusammenhanglose Willkür, beliebig das Entgegengesetzteste wählen zu können, ist eine hohle Abstraction; und die relative Wahrheit dieses Standpunktes ist nur die thatsächliche Möglichkeit, dass der Wille in sich selbst die reine formelle Energie der schlechthin unbestimmten Willkür sein und in jedem Zeitmomente von allen psychologischen oder geschichtlichen Vermittelungen absehen und rein von vorn anfangen kann; wie es z. B. allerdings formell bloss von der Willkür des Subjects abhängt, von einem Kirchthurm herab, ohne alle weitere Veranlassung und innern Grund, rein aus blosser Lust und zusammenhanglosesten Laune, um etwa einem Zweifler an dieser zweideutigen Freiheit solche zu beweisen, sich in die Tiefe zu stürzen, was indessen in Wirklichkeit wenigstens bei einem Menschen von gesundem Verstande nicht vorkommt.

Der Standpunkt des Determinismus ist die Ansicht, dass der Mensch lediglich ein Product seiner umgebenden

Natur- und Weltverhältnisse und der naturnothwendigen Entwickelung seiner geistigen Organisation sei und dass die äussern und innern Impulse und anregenden Bedingungen des Willens auch dessen Grund und Ursache seien, so dass die sogenannten freien Handlungen des Menschen eben nur als die nothwendige Folge aller dieser zusammenwirkenden Ursachen gelten könnten. Eine solche Auffassung ist eben so abstract und einseitig, wie ihr Gegentheil, der Indifferentismus, denn sie lässt das innerste Wesen des Individuums, den Kern der über die vorausgesetzte Naturgrundlage übergreifenden Selbstheit, ausser Acht und übersieht das Moment der Wahlfreiheit als sich stets wieder aufhebenden Durchgangspunktes im Processe der Handlungen des Subjects.

Dem Indifferentismus gegenüber hat indessen der Determinismus darin Recht, dass er den Willen immer durch etwas von ihm Unterschiedenes, ihm Gegenständliches, seien es äussere Umstände oder Vorstellungen und Triebe des Subjects, bestimmt sein lässt und der Macht des Impulses auf die Wahlfreiheit Rechnung trägt; die Wahrheit des Determinismus ist eben die Thatsache, dass der Wille, als in die Zeit fallender Act, nothwendig durch eine Reihe geschichtlicher Vermittelungen sich mit einem besondern Inhalte zusammenschliesst.

Das äusserste Extrem des Determinismus ist der Fatalismus, welcher als die allbestimmende Ursache des menschlichen Handelns die über den endlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung hinausliegende, persönlich vorgestellte absolute göttliche Macht selbst erklärt, und deren alle Freiheitsbewegung des endlichen Subjects aufhebende Wirksamkeit entweder in heidnisch-mythologischem Sinne als Schicksal oder im theistischen Sinne (Islam, augustinische Prädestinationslehre) fasst, — ein Standpunkt, welcher alles philosophische Begreifen der sittlichen Welt von selbst aufhebt.

§. 157.

Das Gute als verpflichtend für das Subject.

Das innerlich nothwendige Verhältniss zwischen dem Gesetz des Willens und der endlichen Erscheinung des Willens im Menschen ist die Pflicht, die mit dem Gesetze denselben Inhalt hat und von demselben nur formell verschieden ist. Die Pflicht ist das Gesetz des Guten als für den subjectiven

Willen seiend, als von ihm nothwendig anzuerkennende Norm seiner Bestimmung, als Sollen des Gesetzes für das Subject, womit das Gesetz als ein über die bloss gegebene Naturnothwendigkeit hinausliegende höhere Nothwendigkeit erkannt und festgehalten wird. Das Sollen der Pflicht ist ein unbedingtes, sofern es sich auch gegen das Widerstreben des endlichen erscheinenden, in seiner Naturgrundlage befangen bleibenden Willens geltend macht. In der Unbedingtheit des Sollens liegt die Strenge der Pflicht; in dem Inhalte des Sollens, dem Guten als höchstem Weltzwecke, die Heiligkeit der Pflicht, deren Bewusstsein im Subject die Begeisterung für die Pflicht, wie die Achtung vor ihrer Hoheit erweckt und trägt. Die Verbindlichkeit des subjectiven Willens für die Pflicht ist die Verbindlichkeit des Menschen für sein wahres Wesen.

In ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit gedacht, ist die Pflicht nur Eine, die aber ihren Inhalt in einer Mannichfaltigkeit besonderer Pflichten auseinanderbreitet, die am Reichthume der Wirklichkeit des gesammten Weltlebens ihren bestimmten Stoff haben. Die Pflicht umspannt das ganze Menschenleben mit der Forderung, dass dasselbe eine Einheit bilde, in welcher kein besonderes Moment ausserhalb der Beziehung auf das heilige Gesetz fällt. Da sich aber die Pflicht im Elemente der Individualität zu entfalten und zur Erscheinung zu bringen hat, so lässt sie sich nicht in einem Kreis von einzelnen Geboten feststellen.

Indem die Pflicht als frei beherrschende und innerlich belebende Macht den Inhalt der Persönlichkeit bildet, steht diese auf dem Standpunkt der Sittlichkeit. Die unmittelbaren, natürlich gewordenen menschlich-psychischen Zustände und Functionen sind in der Sitte von der Macht der Selbstheit des Willens bearbeitet und umgebildet. Das innerlich-geistige Element erscheint in der Sitte im Aeusserlichen oder Sinnlichen als bleibend eingewohnte, substantielle Seele. So ist das Sittliche die Einigung des Willens mit seinem unabhängig vorausgesetzten allgemein menschlichen Wesen oder diess, dass der Wille des Subjects dieses sein vorausgesetztes Wesen, seine wesentliche geistige Natur zu seinem Zwecke macht, sich sein wesentliches Sein als unendlichen Inhalt seines freien Thuns setzt. Und die sittliche Kraft des Menschen ist die potenzirte Kraft des menschlichen Wesens selbst, der sein gegebenes Wesen zum Zweck erhebende Wille, der sei-

nen wesentlichen Trieb freithätig vollendende und erfüllende Wille.

Ist das Element der Pflicht das Sollen, so bewegt sich das Erlaubte in der Sphäre des Dürfens. Es ist wesentlich nichts anders, als der im Begriffe der Pflicht und der Sittlichkeit enthaltene freie Spielraum der Möglichkeit, zwischen verschiedenen freien Handlungen nach individueller Rücksicht und Stimmung frei zu wählen, so dass es also als sittliches Subject im Umkreise seiner Pflicht sich zugleich mit individueller Freiheit bewegen kann und sich selbst frei die Grenze setzt, über welche hinaus das Erlaubte aufhört. Mit dem Erlaubten fällt indessen der Begriff des moralisch Gleichgültigen nicht vollständig zusammen, sofern es im Zusammenhange des Sittlichen eigentlich nichts absolut Gleichgültiges, von der Continuität mit der wesentlichen Einheit des individuellen Lebens Losgerissenes gibt, diese Auffassung vielmehr nur der Ausdruck einer mangelhaften Erkenntniss der Pflicht ist und sich im Fortschritte sittlicher Bildung aufhebt, so dass in der Vollendung der sittlichen Persönlichkeit sich auch dem scheinbar moralisch Gleichgültigen die Bedeutung einer höhern Nothwendigkeit aufprägt.

Eine sogenannte Collision der Pflichten entsteht in dem Falle, wenn die Pflichterfüllung unzertrennlich scheint von Pflichtübertretung. Eine solche Collision ist entweder eine subjective und illusorische oder eine objective und unlösliche. Erstere wird nämlich nicht sowohl durch vereinzelte Regeln, sondern durch tiefere und richtigere Einsicht des Subjects in das Wesen der Pflicht von selbst aufgehoben. In einem bestimmten Zeitpunkte und einer bestimmten Situation kann es nämlich für das handelnde Subj[redacted]eine gleichberechtigte Pflichten geben, sondern immer nur eine tiefer berechtigte gegen eine minder berechtigte, und mit der Erfüllung der tiefern Pflicht sind alle übrigen wesentlich miterfüllt, weil in der Gesinnung, aus welcher sie vom Subject erfüllt wird, immer zugleich das ganze Gesetz des Guten umfasst und dem reinen, ungetheilten Wesen der Einen Pflicht Genüge geschieht.

Wahrhafte und schlechthin unlösbare Collisionen sind nur die objectiven, d. h. der durch Verwickelung des Individuums mit dem Weltleben hervorgerufene Zwiespalt des Individuums mit sich selbst und seiner Umgebung. Solche Situationen, in welchen sich die Seele des Sittlichen mit sich

selbst entzweit, sind nur möglich in weltgeschichtlichen Krisen, wo aus einer ausgelebten Culturstufe eine neue Lebensform und mit ihr auch eine neue sittliche Weltanschauung sich herauszuarbeiten im Begriffe steht. Solche Collisionen lösen sich nur durch den Instinct der sittlichen Persönlichkeit, den absolut sittlichen Tact des Gewissens, nicht durch den Buchstaben eines geschriebenen Gesetzes, welchem das Individuum in solcher Situation möglicher Weise zum Opfer fallen kann.

Stehen einzelne Pflichten neben einander, von welchen es zweifelhaft erscheint, welche von denselben das Subject zu erfüllen habe, so dass dann das individuelle Gewissen oder die Ueberzeugung vom Ueberwiegen der Gründe entscheidet; so ist diess der Probabilismus der Pflicht, der jedoch leicht in formelle Sophistik des Gewissens oder in Fanatismus vermeintlicher, von der Einsicht verlassener Ueberzeugungstreue oder in ironischen Indifferentismus gegen das Gewissen der Pflicht ausarten kann.

II. Der Wille in seiner subjectiv-endlichen Erscheinung.

§. 158.

Der formelle Process der subjectiven Freiheit.

Als bloss formelle, rein psychologische Macht der Selbstbestimmung ist der Wille des Subjects nur erst die Möglichkeit der Handlung oder die Willkür, die mit der Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes sich noch nicht zusammengeschlossen hat, wie es die Bestimmung des Willens ist. Dem besondern möglichen Inhalte des Willens gegenüber, ist die Willkür die von Zwang unabhängige Freiheit der Wahl, als die Fähigkeit des wollenden Subjects, sich zwischen verschiedenen möglichen Bestimmungen entweder für eine derselben oder für beide oder weder für die eine noch für die andere zu entscheiden. Vor diesem Acte der Wahlfreiheit, so lange der Wille noch unentschieden seinem möglichen Inhalte gegenübersteht oder von verschiedenen Elementen desselben gleich stark angezogen, von einer Seite zur andern rastlos umhergeworfen wird, ist der Wille nur das Vermögen zu wollen. Erst mit dem Acte der Wahlfreiheit, dem Küren

(Wählen) des Willens, welcher von Seiten des Subjects betrachtet allerdings Zufälligkeit, von Seiten des gegenüberstehenden Inhaltes dagegen betrachtet, Nothwendigkeit ist, beginnt die Thätigkeit des wirklichen Willens, und die Willkür ist darum der bewegende Nerv der Freiheit, welche ohne jene nicht möglich wäre, da sie der Voraussetzung und des Ausgangspunktes der Willkür entbehrend zur blossen Nothwendigkeit zurücksinken würde.

In der Handlung tritt vermittelst des Vorsatzes und Entschlusses der Wille in die Aussenwelt hinaus. Sofern im Handeln das Bewusstsein mitgesetzt ist, kommt ihm Absichtlichkeit zu; sofern darin die Selbstthätigkeit mitgesetzt ist, kommt ihr Freiwilligkeit zu. Als Absichtliches und Freiwilliges unterscheidet sich das Handeln von der That, dem unabsichtlichen, unfreiwilligen Thun, und von der blossen Begebenheit, die mit dem Willen und der Freiheit gar nichts zu thun hat. Der Begriff des Geschehens (der Geschichte) schliesst Begebenheit, That und Handlung zu Einheit zusammen. Nur unter Voraussetzung der Unabhängigkeit von bloss zufälligen oder von zwingenden Bestimmungen ist freies Handeln möglich, welches als freies aber zugleich Product der aus der Unmittelbarkeit des Daseins hervorgehenden Nothwendigkeit ist und damit über den formellen Ausgangspunkt der Wahlfreiheit hinausliegt. Das Handeln des Menschen ist keine schlechthin einfache unmittelbare Bestimmtheit, sondern kommt wesentlich nur durch einen Vermittelungsprocess zu Stande; es ist das durch das gegebene Sein des Menschen bedingte, durch die freie Thätigkeit desselben begründete und durch das Bewusstsein sich vermittelnde Thun desselben.

Dass der freie, bewusste Wille das eigentliche Subject der Handlung und als solches dem Gesetze des Willens verantwortlich ist, darin besteht die subjective Zurechnung der Handlung. Sie ist nichts anders, als das Urtheil des Subjects, dass eine That wirklich eine beabsichtigte und freiwillige, also ein wirkliches Handeln ist und als solche sittliche Bedeutung hat. Nicht die That, sondern ihr Hervorgehen aus der Individualität bedingt ihre sittliche Würdigung; die Individualität freilich kann von ihrem eignen Naturgrunde so wenig losgetrennt werden, wie die einzelne Handlung vom Totalcharacter des Individuums.

2) die realen Lebensgebiete des sittlichen Willens als Grundlagen seiner Selbstverwirklichung, in der objectiven Ethik;

3) das Weltideal des subjectiven Handelns und der objectiven sittlichen Welt oder die fortwährend zu ihrer Idealität sich aufhebende Sittlichkeit, in der absoluten Ethik oder Religionsphilosophie.

Die Ethik, als Wissenschaft der sittlichen Welt, tritt hier in ihrem wahrhaften antiken Sinne auf, in welchem sie nicht bloss die subjective Moral, sondern auch die Rechts- und Staatslehre, sowie die totale Bewegung der Weltgeschichte in sich begreift, deren Ziel eben kein anderes ist, als der vollendete Organismus der sittlichen Weltordnung. Und unter diesen Gesichtspunkt gestellt, bildet die Ethik als practische Philosophie, nothwendig die höchste Vollendung und den Schluss des Systems der Philosophie. Und wenn der in der Welt wirkende und schaffende absolute Wille in allen Daseins- und Lebensgebieten des Universums eben nur seine realen Manifestationen hervorbringt, so unterscheiden sich im systematischen Organismus des die Welt des Willens ideell reproducirenden philosophischen Gedankens die frühern von den spätern Gebieten nur dadurch, dass in den letztern der absolute Wille der Welt dieselben Productionen nur vertiefter wiederholt, die er nach dem ewigen Gesetze seiner Selbstoffenbarung schon in den frühern herausgeboren hat.

Siebentes Capitel.

Die subjective Ethik.

§. 154.

Uebersicht.

In der Allgemeinheit seines Begriffs ist der Wille die ewige Urkraft der Welt, das von aller fremden Causalität unabhängige Princip, welches von sich selbst aus sein Sein und Werden bestimmt und nur das ist und wird, wozu es sich selbst macht. Indem dieser wesentliche Wille durch alle Stufen der Weltentwickelung hindurch seinen ewigen Inhalt auseinanderlegt, ist er seine eigne Nothwendigkeit, d. h. die

durch ihren immanenten Trieb sich zur Verwirklichung bringende Realität des Guten.

Das Gute soll Seele des Subjects und durch das freie Thun des Subjects in die Welt eingebildet werden. Indem der Geist das Gute als seinen Zweck setzt, dem er durch freie That Wirklichkeit zu geben habe, kann er diess nicht anders, als indem er dasselbe als absolute Norm des subjectiven Willens anerkennt. Der erfahrungsmässig gegebene Wille des Subjects ist aber in der Wirklichkeit nicht immer nothwendig mit dem Guten eins und mit dem Inhalt des Guten nicht durchweg erfüllt, sondern in seiner empirischen Gestalt tritt er vielmehr als Eigenwille auf, der sich von seinem allgemeinen und wesentlichen Inhalte abzulösen und für sich zu isoliren im Stande ist. Er tritt damit als subjective Wahlfreiheit auf, d. h. als die formelle Möglichkeit des Willens, sich ebensowohl vom wesentlichen Willen abzutrennen, wie mit demselben in lebendiger Weise zusammenzuschliessen, was erst die wahrhafte Freiheit ist.

Das Gute ist, als das Product des freien Willens, somit nur realisirbar unter der Voraussetzung eines individuellen Entwickelungsprocesses, der von der sittlichen Anlage des Individuums ausgeht und sich auf das Verhältniss desselben zum absoluten Gesetz des Guten gründet. Diese dialektische Bewegung des subjectiven Willens in seiner Trennung sowohl vom wesentlichen Inhalte des Willens, als auch in seiner Ineinsbildung mit demselben zu wirklicher erfüllter Freiheit bildet den Gegenstand und das Interesse der subjectiven Ethik, deren Inhalt sich nach den verschiedenen Grundverhältnissen gliedert, unter welchen sich der wesentliche und der subjective Wille zu einander stellen.

Das erste Verhältniss ist nämlich die absolute Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Willens als solche oder das Gute als ewiges Gesetz der Freiheit; das zweite Verhältniss ist der Gegensatz des Gesetzes des Guten zum subjectiven Willen oder der Wille in der Sphäre seiner endlichen Erscheinung; das dritte Verhältniss endlich ist die Zusammenschliessung des subjectiven Willens mit dem Gesetze des Guten oder der Wille als Einheit des Gesetzes und der Wahlfreiheit des Subjects.

Diese drei Grundverhältnisse sind nunmehr näher zu betrachten.

I. Der Wille als wesentliches Gesetz der Freiheit.

§. 155.

Der Wille als wesentlicher Selbstzweck.

Der Geist und seine vorausgesetzte Naturgrundlage, auf welcher er sich eben als Selbstheit, d. h. als innerlich beherrschende Macht seiner Naturgrundlage, erweisen und bethätigen kann, sind durch die ursprüngliche Bildung des schaffenden Naturwillens zur ewig unauflöslichen und untrennbaren Aufeinanderbeziehung in Eins zusammengeschlossen, damit eben der Geist, als Wille der Selbstheit, den ewigen Reiz und Drang empfände, der schaffende Wille und die beherrschende Macht seines vorausgesetzten wesenhaften Naturgrundes zu sein und damit er auch in der Freiheit, zu welcher ihn der allgemeine Wille der Natur in der Hervorbringung des Menschen entlassen hat, niemals den Urgrund und die Quelle seines Lebens und Bestehens verlöre, die zugleich sein höchster Zweck und seine wesentliche Bestimmung, das höchste Gut ist.

Das sittliche Gesetz ist an sich nichts anders, als das Gute oder der wesentliche Wille, sofern er Norm des subjectiven, erscheinenden Willens wird. Princip und Grund des Sittengesetzes liegt also nicht im subjectiven Willen als solchem, noch auch im allgemeinen objectiven Willen aller Menschen, sondern in der alle endlichen Manifestationen und Daseinsweisen des Willens überragenden ewigen Macht des absoluten Willens selbst, in dem ewigen Gesetze alles Daseins.

Der Geist ist seinem ewigen Wesen nach sich selbst das Gesetz, sofern er das Gute, wie es absolutes Gesetz der Welt ist, in sich selbst als sein wesentliches Selbst, als den eigentlichen innersten Kern seines geistigen Wesens findet und erkennt und seinen Willen zum willig dienstbaren Organ der sich realisirenden Macht des Guten macht. So schliesst die Idee des Guten, als der höchste und allumfassende Begriff des Lebens der Welt, die Anschauung des unendlichen Zweckes in sich, welcher, in seiner entwickelten Wesensfülle gedacht, mit der Idee des absoluten oder wesenhaften Willens schlechthin zusammenfällt und in solcher Bedeutung die höchste und Eine wesentliche Bestimmung des Menschen ausdrückt.

§. 156.

Nothwendigkeit und Freiheit als Momente des Willens.

Im Wesen des Geistes liegt einerseits ein positives Verhältniss zu seiner Naturgrundlage, die Seite der Nothwendigkeit, das blosse Selbstsein des Geistes; andererseits ein negatives Verhältniss gegen diese seine Naturgrundlage, die Seite der Freiheit, das Selbstthun des Geistes als die energische Kraft seiner Selbstheit.

Das Gute ist die absolute Nothwendigkeit der Welt, die ewige, unveränderliche Macht, welche die Welt beherrscht. Nothwendigkeit ist die unerlässliche Bedingung der Freiheit, aber noch nicht sofort diese selbst; sie wird dieselbe erst durch Vermittelung der Willkür. Freiheit und Nothwendigkeit sind dialectische Gegensätze, die einzig und allein durch einen Process der Vermittelung vereinigt werden können, und dieser vollzieht sich in jeder wirklichen That des handelnden Subjects.

Der allgemeine, wesentliche Wille ist die Grundsubstanz des Menschen, d. h. aller Menschen, der Eine und ewige Inhalt des Geistes, welcher als Anlage und Vermögen jedem einzelnen Menschen innewohnt. Der subjective Wille des erscheinenden endlichen Einzelwesens kann sich vom wesentlichen Willen abtrennen, sein allgemeines geistiges Wesen verläugnen vermöge der Wahlfreiheit. Die in der Naturbasis des Willens zusammengeschlossenen Elemente sind ebenso stoffliche Bedingungen der Freiheit des Willens, als für den Willen seiend, wie sie Schranken derselben werden können, die er überwinden muss, um wahrhaft frei zu sein.

Diese scheinbare Antinomie wird aufgehoben durch die Einsicht in das Wesen des Geistes einer- und in das Wesen der Natur andererseits, durch welche letztere eben bereits ein dunkler Trieb nach Freiheit hindurchgeht, der eben das vorgeistige Dasein des Willens, die Präexistenz des Willens in der Natur ist. Indem der freie Wille des Menschen den in der Natur waltenden und im Naturorganismus des Menschen, als höchstem und letztem Producte der Natur, zum Bewusstsein kommenden Willen als seinen innersten Bestimmungsgrund voraussetzt, muss er diesen wesentlichen, schaffenden Naturwillen realisiren; indem er aber diese seine Naturbestimmung mit Freiheit als die seinige umfasst

und sich dieselbe als seinen Zweck setzt, ist er in deren Erfüllung zugleich freier Herr seiner Naturgrundlage und vollführt damit seinen eigentlichen wesentlichen Willen.

Der absolute Weltzweck oder die Idee des Guten tritt dem endlichen Subject mit der Forderung des Sollens (nicht des Müssens, was den aus dem Bereiche der Freiheit ausgeschlossenen Zwang enthielte) gegenüber und ist für den subjectiven Willen somit vorerst noch als Schranke, der sich das Subject, dieselbe als seine eigne anerkennend, unterwerfen oder auch nicht unterwerfen kann. Das Subject erkennt kraft des wesentlichen sittlichen Triebs und Instincts nothwendig jene Forderung an und setzt sich ihr gegenüber als Wahlfreiheit in der subjectiven Willkür, in welcher der Wille den Inhalt des Guten noch als von sich unterschiedenen, sich selbst noch getrennt von demselben findet.

Eine einseitige und darum unwahre Fassung des Verhältnisses zwischen Nothwendigkeit enthalten die Standpunkte des Indifferentismus und des Determinismus.

Der Indifferentismus fasst den Willen des Subjects nur als formellen Act, als reine Bewegung der Willkür, die unbestimmt, gleichgültig und interesselos über allen Impulsen schwebe, und nimmt diese Willkür oder Wahlfreiheit schon als die wirkliche, wesentliche und vollendete Freiheit; er trennt die Nothwendigkeit von der Willkür, da doch beider Einheit erst die wahre Freiheit ist. Eine solche zusammenhanglose Willkür, beliebig das Entgegengesetzteste wählen zu können, ist eine hohle Abstraction; und die relative Wahrheit dieses Standpunktes ist nur die thatsächliche Möglichkeit, dass der Wille in sich selbst die reine formelle Energie der schlechthin unbestimmten Willkür sein und in jedem Zeitmomente von allen psychologischen oder geschichtlichen Vermittelungen absehen und rein von vorn anfangen kann; wie es z. B. allerdings formell bloss von der Willkür des Subjects abhängt, von einem Kirchthurm herab, ohne alle weitere Veranlassung und innern Grund, rein aus blosser Lust und zusammenhanglosesten Laune, um etwa einem Zweifler an dieser zweideutigen Freiheit solche zu beweisen, sich in die Tiefe zu stürzen, was indessen in Wirklichkeit wenigstens bei einem Menschen von gesundem Verstande nicht vorkommt.

Der Standpunkt des Determinismus ist die Ansicht, dass der Mensch lediglich ein Product seiner umgebenden

Natur- und Weltverhältnisse und der naturnothwendigen Entwickelung seiner geistigen Organisation sei und dass die äussern und innern Impulse und anregenden Bedingungen des Willens auch dessen Grund und Ursache seien, so dass die sogenannten freien Handlungen des Menschen eben nur als die nothwendige Folge aller dieser zusammenwirkenden Ursachen gelten könnten. Eine solche Auffassung ist eben so abstract und einseitig, wie ihr Gegentheil, der Indifferentismus, denn sie lässt das innerste Wesen des Individuums, den Kern der über die vorausgesetzte Naturgrundlage übergreifenden Selbstheit, ausser Acht und übersieht das Moment der Wahlfreiheit als sich stets wieder aufhebenden Durchgangspunktes im Processe der Handlungen des Subjects.

Dem Indifferentismus gegenüber hat indessen der Determinismus darin Recht, dass er den Willen immer durch etwas von ihm Unterschiedenes, ihm Gegenständliches, seien es äussere Umstände oder Vorstellungen und Triebe des Subjects, bestimmt sein lässt und der Macht des Impulses auf die Wahlfreiheit Rechnung trägt; die Wahrheit des Determinismus ist eben die Thatsache, dass der Wille, als in die Zeit fallender Act, nothwendig durch eine Reihe geschichtlicher Vermittelungen sich mit einem besondern Inhalte zusammenschliesst.

Das äusserste Extrem des Determinismus ist der Fatalismus, welcher als die allbestimmende Ursache des menschlichen Handelns die über den endlichen Zusammenhang von Ursache und Wirkung hinausliegende, persönlich vorgestellte absolute göttliche Macht selbst erklärt, und deren alle Freiheitsbewegung des endlichen Subjects aufhebende Wirksamkeit entweder in heidnisch-mythologischem Sinne als Schicksal oder im theistischen Sinne (Islam, augustinische Prädestinationslehre) fasst, — ein Standpunkt, welcher alles philosophische Begreifen der sittlichen Welt von selbst aufhebt.

§. 157.

Das Gute als verpflichtend für das Subject.

Das innerlich nothwendige Verhältniss zwischen dem Gesetz des Willens und der endlichen Erscheinung des Willens im Menschen ist die Pflicht, die mit dem Gesetze denselben Inhalt hat und von demselben nur formell verschieden ist. Die Pflicht ist das Gesetz des Guten als für den subjectiven

Willen seiend, als von ihm nothwendig anzuerkennende Norm seiner Bestimmung, als Sollen des Gesetzes für das Subject, womit das Gesetz als ein über die bloss gegebene Naturnothwendigkeit hinausliegende höhere Nothwendigkeit erkannt und festgehalten wird. Das Sollen der Pflicht ist ein unbedingtes, sofern es sich auch gegen das Widerstreben des endlichen erscheinenden, in seiner Naturgrundlage befangen bleibenden Willens geltend macht. In der Unbedingtheit des Sollens liegt die Strenge der Pflicht; in dem Inhalte des Sollens, dem Guten als höchstem Weltzwecke, die Heiligkeit der Pflicht, deren Bewusstsein im Subject die Begeisterung für die Pflicht, wie die Achtung vor ihrer Hoheit erweckt und trägt. Die Verbindlichkeit des subjectiven Willens für die Pflicht ist die Verbindlichkeit des Menschen für sein wahres Wesen.

In ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit gedacht, ist die Pflicht nur Eine, die aber ihren Inhalt in einer Mannichfaltigkeit besonderer Pflichten auseinanderbreitet, die am Reichthume der Wirklichkeit des gesammten Weltlebens ihren bestimmten Stoff haben. Die Pflicht umspannt das ganze Menschenleben mit der Forderung, dass dasselbe eine Einheit bilde, in welcher kein besonderes Moment ausserhalb der Beziehung auf das heilige Gesetz fällt. Da sich aber die Pflicht im Elemente der Individualität zu entfalten und zur Erscheinung zu bringen hat, so lässt sie sich nicht in einem Kreis von einzelnen Geboten feststellen.

Indem die Pflicht als frei beherrschende und innerlich belebende Macht den Inhalt der Persönlichkeit bildet, steht diese auf dem Standpunkt der Sittlichkeit. Die unmittelbaren, natürlich gewordenen menschlich-psychischen Zustände und Functionen sind der Sitte von der Macht der Selbstheit des Willens bearbeitet und umgebildet. Das innerlich-geistige Element erscheint in der Sitte im Aeusserlichen oder Sinnlichen als bleibend eingewohnte, substantielle Seele. So ist das Sittliche die Einigung des Willens mit seinem unabhängig vorausgesetzten allgemein menschlichen Wesen oder diess, dass der Wille des Subjects dieses sein vorausgesetztes Wesen, seine wesentliche geistige Natur zu seinem Zwecke macht, sich sein wesentliches Sein als unendlichen Inhalt seines freien Thuns setzt. Und die sittliche Kraft des Menschen ist die potenzirte Kraft des menschlichen Wesens selbst, der sein gegebenes Wesen zum Zweck erhebende Wille, der sei-

nen wesentlichen Trieb freithätig vollendende und erfüllende Wille.

Ist das Element der Pflicht das Sollen, so bewegt sich das Erlaubte in der Sphäre des Dürfens. Es ist wesentlich nichts anders, als der im Begriffe der Pflicht und der Sittlichkeit enthaltene freie Spielraum der Möglichkeit, zwischen verschiedenen freien Handlungen nach individueller Rücksicht und Stimmung frei zu wählen, so dass es also als sittliches Subject im Umkreise seiner Pflicht sich zugleich mit individueller Freiheit bewegen kann und sich selbst frei die Grenze setzt, über welche hinaus das Erlaubte aufhört. Mit dem Erlaubten fällt indessen der Begriff des moralisch Gleichgültigen nicht vollständig zusammen, sofern es im Zusammenhange des Sittlichen eigentlich nichts absolut Gleichgültiges, von der Continuität mit der wesentlichen Einheit des individuellen Lebens Losgerissenes gibt, diese Auffassung vielmehr nur der Ausdruck einer mangelhaften Erkenntniss der Pflicht ist und sich im Fortschritte sittlicher Bildung aufhebt, so dass in der Vollendung der sittlichen Persönlichkeit sich auch dem scheinbar moralisch Gleichgültigen die Bedeutung einer höhern Nothwendigkeit aufprägt.

Eine sogenannte Collision der Pflichten entsteht in dem Falle, wenn die Pflichterfüllung unzertrennlich scheint von Pflichtübertretung. Eine solche Collision ist entweder eine subjective und illusorische oder eine objective und unlösliche. Erstere wird nämlich nicht sowohl durch vereinzelte Regeln, sondern durch tiefere und richtigere Einsicht des Subjects in das Wesen der Pflicht von selbst aufgehoben. In einem bestimmten Zeitpunkte und einer bestimmten Situation kann es nämlich für das handelnde Subj[illegible] keine gleichberechtigte Pflichten geben, sondern immer nur eine tiefer berechtigte gegen eine minder berechtigte, und mit der Erfüllung der tiefern Pflicht sind alle übrigen wesentlich miterfüllt, weil in der Gesinnung, aus welcher sie vom Subject erfüllt wird, immer zugleich das ganze Gesetz des Guten umfasst und dem reinen, ungetheilten Wesen der Einen Pflicht Genüge geschieht.

Wahrhafte und schlechthin unlösbare Collisionen sind nur die objectiven, d. h. der durch Verwickelung des Individuums mit dem Weltleben hervorgerufene Zwiespalt des Individuums mit sich selbst und seiner Umgebung. Solche Situationen, in welchen sich die Seele des Sittlichen mit sich

selbst entzweit, sind nur möglich in weltgeschichtlichen Krisen, wo aus einer ausgelebten Culturstufe eine neue Lebensform und mit ihr auch eine neue sittliche Weltanschauung sich herauszuarbeiten im Begriffe steht. Solche Collisionen lösen sich nur durch den Instinct der sittlichen Persönlichkeit, den absolut sittlichen Tact des Gewissens, nicht durch den Buchstaben eines geschriebenen Gesetzes, welchem das Individuum in solcher Situation möglicher Weise zum Opfer fallen kann.

Stehen einzelne Pflichten neben einander, von welchen es zweifelhaft erscheint, welche von denselben das Subject zu erfüllen habe, so dass dann das individuelle Gewissen oder die Ueberzeugung vom Ueberwiegen der Gründe entscheidet; so ist diess der Probabilismus der Pflicht, der jedoch leicht in formelle Sophistik des Gewissens oder in Fanatismus vermeintlicher, von der Einsicht verlassener Ueberzeugungstreue oder in ironischen Indifferentismus gegen das Gewissen der Pflicht ausarten kann.

II. Der Wille in seiner subjectiv-endlichen Erscheinung.

§. 158.

Der formelle Process der subjectiven Freiheit.

Als bloss formelle, rein psychologische Macht der Selbstbestimmung ist der Wille des Subjects nur erst die Möglichkeit der Handlung oder die Willkür, die mit der Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes sich noch nicht zusammengeschlossen hat, wie es die Bestimmung des Willens ist. Dem besondern möglichen Inhalte des Willens gegenüber, ist die Willkür die von Zwang unabhängige Freiheit der Wahl, als die Fähigkeit des wollenden Subjects, sich zwischen verschiedenen möglichen Bestimmungen entweder für eine derselben oder für beide oder weder für die eine noch für die andere zu entscheiden. Vor diesem Acte der Wahlfreiheit, so lange der Wille noch unentschieden seinem möglichen Inhalte gegenübersteht oder von verschiedenen Elementen desselben gleich stark angezogen, von einer Seite zur andern rastlos umhergeworfen wird, ist der Wille nur das Vermögen zu wollen. Erst mit dem Acte der Wahlfreiheit, dem Küren

(Wählen) des Willens, welcher von Seiten des Subjects betrachtet allerdings Zufälligkeit, von Seiten des gegenüberstehenden Inhaltes dagegen betrachtet, Nothwendigkeit ist, beginnt die Thätigkeit des wirklichen Willens, und die Willkür ist darum der bewegende Nerv der Freiheit, welche ohne jene nicht möglich wäre, da sie der Voraussetzung und des Ausgangspunktes der Willkür entbehrend zur blossen Nothwendigkeit zurücksinken würde.

In der Handlung tritt vermittelst des Vorsatzes und Entschlusses der Wille in die Aussenwelt hinaus. Sofern im Handeln das Bewusstsein mitgesetzt ist, kommt ihm Absichtlichkeit zu; sofern darin die Selbstthätigkeit mitgesetzt ist, kommt ihr Freiwilligkeit zu. Als Absichtliches und Freiwilliges unterscheidet sich das Handeln von der That, dem unabsichtlichen, unfreiwilligen Thun, und von der blossen Begebenheit, die mit dem Willen und der Freiheit gar nichts zu thun hat. Der Begriff des Geschehens (der Geschichte) schliesst Begebenheit, That und Handlung zu Einheit zusammen. Nur unter Voraussetzung der Unabhängigkeit von bloss zufälligen oder von zwingenden Bestimmungen ist freies Handeln möglich, welches als freies aber zugleich Product der aus der Unmittelbarkeit des Daseins hervorgehenden Nothwendigkeit ist und damit über den formellen Ausgangspunkt der Wahlfreiheit hinausliegt. Das Handeln des Menschen ist keine schlechthin einfache unmittelbare Bestimmtheit, sondern kommt wesentlich nur durch einen Vermittelungsprocess zu Stande; es ist das durch das gegebene Sein des Menschen bedingte, durch die freie Thätigkeit desselben begründete und durch das Bewusstsein sich vermittelnde Thun desselben.

Dass der freie, bewusste Wille das eigentliche Subject der Handlung und als solches dem Gesetze des Willens verantwortlich ist, darin besteht die subjective Zurechnung der Handlung. Sie ist nichts anders, als das Urtheil des Subjects, dass eine That wirklich eine beabsichtigte und freiwillige, also ein wirkliches Handeln ist und als solche sittliche Bedeutung hat. Nicht die That, sondern ihr Hervorgehen aus der Individualität bedingt ihre sittliche Würdigung; die Individualität freilich kann von ihrem eignen Naturgrunde so wenig losgetrennt werden, wie die einzelne Handlung vom Totalcharacter des Individuums.

§. 159.

Die Trennung des subjectiven Willens vom Gesetze des Guten.

Nicht bereits als wirklich sittlicher, sondern nur als Vermögen zur Sittlichkeit ist der Wille dem Menschen angeboren und bringt sich selbst aus dem substantiellen Naturgrunde seiner Möglichkeit stufenweise hervor, nicht zwar so, dass er den substantiellen Inhalt der Sittlichkeit, das Gute, erzeugte, sondern nur so, dass er den vorausgesetzten Inhalt seines allgemeinen menschlichen Wesens, seines Selbstseins, durch freie Thätigkeit setzt und gestaltet, wobei die wesentliche Einheit des Selbst, die Kraft des Ich, die gestaltende und beherrschende Macht des Inhaltes ist.

Als die Einigung des Willens mit seinem unabhängig vorausgesetzten Wesen hat das Sittliche zur Bedingung seiner Möglichkeit eine noch nicht durch die That erworbene, sondern ursprünglich gegebene Einigung beider Seiten, welche dem eigentlichen Sittlichen gegenüber als das vorsittliche Sittliche bezeichnet werden kann, das Sittliche der unmittelbaren, bloss natürlich bestimmten Individualität, die Indifferenz der kindlichen Unschuld, welche beim Beginne jedes individuell-menschlichen Lebens mit der individuellen Abhängigkeit des Subjects von der Natur sich ursprünglich vorfindet. Diese blosse Abhängigkeit nimmt aber mit dem Fortschreiten der natürlichen Entwickelung des Individuums mehr und mehr ab, und liegt schon darin die Veränderung und Umkehrung jenes ursprünglichen Verhältnisses natürlich angelegt.

Die in dem unmittelbaren Zustande des natürlichen Menschen potentiell gesetzten Seiten, der wesentliche und subjective, nothwendige und freie Wille müssen im Verlauf der fortschreitenden Entwickelung des Menschen in den Widerspruch und die Entzweiung beider Seiten auseinandergehen, um sich zur freien, vom Subject selbst gesetzten Einheit wieder zu vermitteln.

Mit dem Erwachen des Bewusstseins tritt dem subjectiven Ich der vorausgesetzte gegenständliche Inhalt seines allgemein menschlichen Wesens als wesentlicher Wille oder Gesetz für den subjectiven Willen gegenüber; und so wird der Gegensatz des wesentlichen und des einzelnen endlichen Willens, der

Gegensatz des Gesetzes und des ihm gegenüberstehenden Einzelwillens als solchen offenbar *). Hier ist der Ursprung des Bösen, welches in dem Entwickelungsgange der endlichen Erscheinung des Willens zu seiner wahrhaften Wirklichkeit, der Freiheit, als ein unausweichlicher Durchgangspunkt zu Letzterer nothwendig hervortritt.

Das Böse ist nichts anders, als der Widerspruch der Willkür gegen den wesentlichen Willen; es ist der selbstische Wille, welcher in seinem Naturgrunde ohne die Herrschaft der geistigen Selbstheit sich bewegt und, von dieser beherrschenden Einheit losgerissen, sich zu einer mit universeller Macht für sich wirkenden blinden Naturgewalt verkehrt, die das Ich unaufhaltsam mit sich fortzieht. Es gibt keine andere Möglichkeit, zur wirklichen Freiheit zu gelangen, als durch den Abgrund und Widerspruch des Bösen hindurch; durch diese Hölle geht für den endlichen Geist der Weg zum Himmel der Versöhnung hindurch. Jeder Mensch muss den wirklichen Gegensatz des Guten und Bösen als selbstempfundene Entzweiung in seinem Willen und Bewusstsein durchmachen, um durch Ueberwindung desselben dem Guten wirkliches, selbständiges Dasein zu verleihen. Im andern Falle wäre die Freiheit, das Gute nicht That, sondern Naturnothwendigkeit, und es verschwände der Unterschied des allgemeinen wesentlichen und des einzelnen endlichen Willens. Das Böse muss sein und soll doch zugleich nicht sein; diese schneidende Antinomie hat die practische Entwickelung des subjectiven Willens durch eigne That aufzuheben.

Das subjective Dasein des Bösen im Willen ist die Sünde, deren Grundwesen eben diess ist, dass die Persönlichkeit die Macht ihrer Selbstheit durch die blosse Naturbestimmtheit ihres Wesens beherrscht werden lässt, statt ungekehrt durch die Macht der Selbstheit die Naturgrundlage derselben zu beherrschen, oder dass das Subject sich selbst in seiner natürlich unmittelbaren Gestalt als bloss gegebenes Selbstsein sucht, statt in sich selbst über sich hinauszugehen, um freier Herr seiner selbst zu werden. Populär ausgedrückt ist also

*) Hier ist auch der Punkt in der geschichtlich-psychologischen Entwickelung des Bewusstseins, wo mit der Hypostasirung und gegenständlichen Verpersönlichung des Gesetzes, als des wesentlichen Willens, der Gestaltungsprocess des religiösen Bewusstseins und die Bildung des Gottesbegriffs eintritt.

das Wesen der Sünde die Selbstsucht, die obwohl sich selbst suchend gleichwohl in Wahrheit selbstlos ist, d. h. der freien beherrschenden Macht des Selbst entbehrt.

Zunächst, d. h. beim unmittelbaren Auftreten der Sünde, kommt über den heillosen Widerspruch dieses verkehrten Beginnens die Persönlichkeit nicht ausdrücklich zum Bewusstsein, sondern die erste Sünde wird erst hinterher, durch ein blitzartiges Aufleuchten des Bewusstseins über dieses widersprechende und verkehrte Beginnen, als solches erkannt. Ihren Ursprung verdankt also die Sünde der zuerst unbewusst vor sich gehenden (natürlichen Sünde), dann aber in's Bewusstsein tretenden und weiterhin stets mit einem grössern oder geringeren Grade von Bewusstheit sich vollziehenden selbstthätigen (geistige Sünde) Verkehrung des wesentlichen Verhältnisses der Persönlichkeit, die doch Selbstheit einzig und allein dadurch ist, dass sie sich als solche aus eigner Kraft setzt, nicht aber von ihrer gegebenen Naturgrundlage sich beherrschen lässt und somit blosses Selbstsein bleibt, also nicht wirklich und wahrhaft Geist wird. Die Sünde ruht auf dieser thatsächlichen Willkür des Subjects, Geist, d. h. Selbst sein zu wollen, ohne sich dazu zu erheben. Und diess ist eben die Natur der Selbstsucht und der natürliche, angeborne Hang zur Sünde (Erbsünde); denn die wirkliche Macht der Selbstheit kann ihrem Begriffe zufolge nicht unmittelbar gegeben oder angeboren sein, sondern nur erworben, erkämpft werden.

§. 160.

Der Fortgang des Lebens der Sünde.

Der Mensch, als organisches Naturproduct, als sinnlich beseelte Leiblichkeit, hat die Aufgabe, durch vollständige und vollkräftige Bethätigung seiner Lebensfunctionen sich als das Selbst der Natur zu erweisen, was er an sich, d. h. seinem Wesen nach, bereits ist. Diess ist nur dadurch möglich, dass er sein unmittelbares Selbstsein durch Vermittelung seines Selbstbewusstseins, durch Erkennen und Wollen seiner Bestimmung, zur Selbstthat erhebe. Die Sünde geht aus diesem Streben hervor, verkehrt aber dasselbe in sein Gegentheil. Sie ist kein Stoff, kein Etwas, sondern nur eine und zwar verkehrte Bewegung im Willen; sie ist das Böse

des Willens oder der vom Zusammenhange mit dem wesentlichen Willen sich losreissende und sich auf sich stellende Eigenwille des Subjects.

Als solche ist die Sünde nur Eine; aber das Eine allgemeine Wesen der Sünde tritt nur in einzelnen Sünden in die Erscheinung und wird hier der Gradunterschied in den durch die inneren Entwickelungsstufen des subjectiven Willens bedingten wesentlichen Unterschied übergeführt.

Die erste Form, in welcher die Sünde auftritt, ist die sinnliche Sünde, in welcher der subjective Wille unmittelbar und noch ohne Reflexion den endlichen Interessen und der Lust der Sinne die geistige Selbstheit unterordnet. Es ist die sittliche Schwäche und geistige Ohnmacht des Individuums, die Naturgrundlage unter die beherrschende Macht der Selbstheit zu stellen und sich so zur Arbeit an der Erreichung des höchsten Guts tüchtig zu machen.

Aber es bleibt nicht bei dieser blossen sittlichen Schwäche stehen; der Eigenwille verstärkt sich mit der Waffe des Bewusstseins und der Reflexion, hüllt sein vermeintliches Recht in den uneigennützigen Schein des Guten, um mit dieser Maske das wahre Wesen der geistigen Selbstheit zu überkleiden; dieser Standpunkt der Heuchelei und Lüge begründet die zweite Form der Sünde, die selbstsüchtige Sünde.

Im weitern Fortschritte der Entwickelung des sündigen Willens legt der böse Geist auch diese Maske ab, setzt sich selbst als solchen zum Zweck und als höchste Macht, die sich entweder als teuflischer Trotz oder als mephistophelische Ironie der Macht des Guten entgegenstellt. Diess ist die dritte Form der Sünde, ihre Vollendung.

Der Process der Sünde beginnt mit der Versuchung. Sie ist der im Bewusstsein als Gefühl oder Vorstellung auftauchende Gedanke des Bösen, der als solcher selbst noch nicht böse ist, durch welchen sich vielmehr der Geist selbst am Reiz des Bösen seine Kraft erprobt, ob er diesen Reiz überwinde oder ihm erliege. Der psychologische Grund der Versuchung ist der schwindelnde Reiz des Willens, aus seiner unergründlichen Tiefe heraus etwas schaffen zu können, was ohnediess gar nicht zur Existenz käme und als zur Existenz kommendes nur der Freiheit des Willens angehört. Denn „Abgründe liegen im Gemüthe, die tiefer als die Hölle sind!“

Als wirkliche Sünde tritt zunächst das einfache Vergehen auf, die Verletzung der Pflicht bei vorhandenem Pflichtbewusstsein. Als Pflichtverletzung haben alle Vergehen gleiche Schuld; je nachdem aber das Pflichtbewusstsein mehr oder minder entwickelt und ausgebildet und im Acte des Vergehens mehr oder weniger intensiv thätig ist, entsteht eine unterschiedene Art und ein verschiedener Grad der Schuld des Vergehens, die sich nach der Innerlichkeit des die Pflicht verletzenden Willens bestimmt.

Unzurechnungsfähig sind unfreiwillige Vergehen, welche eine dem handelnden Subject schlechthin fremde Causalität haben, der gegenüber der Handelnde nur unfreies Mittel ist; denn zugerechnet kann dem Subject nur werden, was in seinem bewussten freien Willen und zwar nicht bloss actuell, sondern potentiell lag, so dass er ihn auch für dasjenige zurechnungsfähig macht, was er wissen und vermeiden konnte. Solche fremde Causalität kann äussere Gewalt, völlig unfreie Zustände des Subjects und unvermeidlicher Irrthum sein.

Dagegen sind culpose Vergehen solche, die ohne böse Absicht durch den Willen gesetzt sind, deren Unterlassung aber für das Subject möglich und also seine Pflicht gewesen wäre. Dolose Vergehen sind solche, welche aus dem Wissen und Wollen des Subjects hervorgegangen sind, mag nun die That in ihrer unbestimmten Allgemeinheit vom Subjecte gewollt sein, oder mag von zwei Erfolgen nur der eine vom Subject beabsichtigt, der andere durch blosses Versehen desselben hervorgetreten sein, oder endlich mag ein bestimmter, beabsichtigter Erfolg vom Subject selbst dann durchgesetzt worden sein, wenn ihm die Möglichkeit eines weitern strafbaren Erfolgs vorschwebte.

Das Vergehen geht in das Laster über, sobald das Subject dem sündigen Hange sich hingibt, die Befriedigung desselben wirklich zu seinem Endzwecke macht und davon in bleibender Willensrichtung sein ganzes Leben durchdrungen werden lässt. Durch das Laster erhält das Vergehen einen tiefern Grad der Schuld, sowie es im Laster auch den tiefern Grund seines wiederholten Hervorgehens hat. Als bleibender subjectiver Zustand erscheint das Laster als Lasterhaftigkeit, als sittlich verkehrter Zustand, in dessen Stadien der Process des Bösen sich mehr und mehr vollendet. Diese Stadien sind die Sicherheit, worin dem Subject der Gegensatz zwischen

Pflichtbewusstsein und der verkehrten Willensrichtung noch gar nicht oder noch nicht vollständig zum Bewusstsein gekommen ist; die Knechtschaft der Sünde, worin das Subject zwischen dem Beharren in seiner verkehrten Willensrichtung und dem Pflichtbewusstsein innerlich schwankt, ohne sich zur Pflicht zu wenden; die Heuchelei, in welcher sich das schwankende Subject den Schein des pflichtgemässen Verhaltens zu geben versucht, und die Verstocktheit oder Verhärtung, worin das böse Subject die Geltung der Pflicht und des Guten in unseliger Verblendung und Bosheit des Willens ganz und gar leugnet und aufgibt.

Aber der Wille des Guten ist eine unüberwindliche Macht, die auch der vollendeten Bosheit momentan zum Bewusstsein kommt, und mag sie der böse Geist immer von Neuem verneinen, so ist dieses Streben, der Nothwendigkeit des Guten gegenüber, doch ewig fruchtlos, denn diese letztere ist das Gesetz des menschlichen Wesens selbst, das auch im dunkeln Hintergrunde des vollendet bösen Bewusstseins blitzend aufdämmert. Und darin liegt die ewige Strafe des Bösen, die der böse Geist unwiderruflich in sich trägt, und die sich als der innerste Selbstwiderspruch und die tiefste Entzweiung seines Wesens offenbart und der vollendeten Selbstsucht den Fluch der tiefsten Unseligkeit und innersten wesenlosen Leere als Erbtheil lässt.

Strafe führt sich innerlich durch und hebt sich wieder auf im Process des Schuldbewusstseins, der Schaam und der Reue, worin die Bekehrung vom Bösen und die Rückkehr zum Guten ihren Verlauf hat.

III. Der Wille als wahrhafte sittliche Freiheit.

§. 161.

Der Process der Bekehrung.

Geht der subjective Wille in dem Verlauf des sündigen Lebens nicht unter oder zur immer tiefern Selbstfixirung im Abgrunde des Bösen über, sondern wendet er sich von seiner Verkehrtheit, aus dem Abgrunde und dem Nichts seiner Zerrissenheit und Wesenlosigkeit zu seiner sittlichen Substanz zurück, so vollzieht sich diese Rückkehr im Process der

Askese oder der Bekehrung, welche der Uebergang zum Leben der Tugend, das Werden der Tugend selbst ist.

Der Macht des Guten gegenüber, ist das Böse ein bestandloses Dasein, und indem der das Gesetz des Guten verneinende subjective Wille in der Verkehrtheit dieser seiner Selbsttäuschung über sein wahres Wesen, wenn auch nur momentan, den Widerspruch mit seinem eigensten Innern und die Qual der Selbstzerrissenheit empfindet, regt sich in ihm die im Hintergrunde des Gewissens schlummernde, unbegriffene und von der Verblendung des Bösen übertäubte dunkle Macht des Gewissens, der aus der geistigen Menschennatur unaustilgbare Rest ihrer wahren Bestimmung, die Ahnung des Guten und seiner verpflichtenden Macht für das Subject. Zu dieser individuellen Regung gesellen sich dann noch die von der das im Bösen sich isolirende Subject umgebenden objectiven sittlichen Sphäre des Lebens ausgehenden allgemeinen Impulse, um anregend, fördernd, erhebend und ermuthigend auf das von der Ahnung des Guten und der Pflicht bereits ergriffene Subject einzuwirken und dasselbe zum klaren Bewusstsein über seinen Zustand zu bringen.

Darin liegt die reale Möglichkeit seiner anhebenden Bekehrung und Umkehr zum Guten, der Ausgangspunkt des asketischen Processes, welcher im Ineinandergreifen des Bewusstseins und des Wollens durch drei Stadien hindurch sich zu seiner Vollendung bewegt.

Die innere Krisis des Bewusstseins, wodurch der Wille des Subjects in sich selbst die Scheidung zwischen Gutem und Bösem vollzieht, hat ihren Ausgangspunkt in dem Schuldbewusstsein, worin sich die erst nur als dunkle Gefühlsregung vorhandene Ahnung des verkehrten Zustandes zur Klarheit erhebt, einerseits nämlich zum Bewusstsein der wesentlichen sittlichen Bestimmung und andrerseits des im Subject vorhandenen Widerspruchs gegen diese.

Diese zunächst noch bloss theoretische Erkenntniss der Sünde im Schuldbewusstsein geht sofort über in die dem Gebiete des Willens angehörende Reue, in welcher der eigentliche Schmerz des im Willen vorhandenen Widerspruchs empfunden wird. Die Reue ist die „Brechung des harten Herzens“, die Trauer des Gemüths über die Sünde, die vom Subject als eigne That und doch zugleich als etwas seinem Wesen Fremdes empfunden wird. Die wahre, tiefe Reue ist

jedoch nicht bloss der Schmerz über einzelne Sünden als vollbrachte, sondern darüber, dass das Subject überhaupt dazu fähig war, indem sich dasselbe in der ächten Reue zugleich die Fähigkeit seiner Natur zur Sünde mitzurechnet.

Die Reue, als wahre und vollendet innerliche, ist das Ende der Strafe und der Uebergang zur Tilgung der Sünde und ihrer Schuld in der Vergebung, worin der Process der Bekehrung seinen Abschluss findet. Aus der Tiefe des Schmerzes über die Sünde erhebt sich zugleich im gesunden Subjecte die unvertilgbare Hoheit des Geistes, worin der Wille sich als die wesentliche Macht empfindet, auch den tiefsten Zwiespalt zu überwinden und den Tod des Selbst in der Sünde selber wiederum zu vernichten, um aus demselben die Kraft der freien Selbstheit auferstehen zu lassen und das Gute in den Willen aufzunehmen. „Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die That ist nicht das Unvergängliche, sondern wird vom Geiste in sich zurückgenommen und die an ihr vorhandene Seite der Einzelheit ist das unmittelbar Verschwindende."

Die Möglichkeit freilich bleibt, dass der selbstische Trieb immer wieder von Neuem gegen den sich im Guten kräftigenden Willen des Subjects reagirt und, in das neu sich gestaltende sittliche Leben sich mischend, dasselbe in die Kreise des Bösen umzulenken versucht. Daher muss sich der asketische Process auch im beginnenden neuen Leben der Tugend fortwährend als Moment erhalten, um immerfort in den sittlichen Grund der Tugend zurückzugehen.

§. 162.

Die Tugend.

Die zur Lösung der sittlichen Aufgabe des Subjects nothwendige Beschaffenheit desselben einerseits und die darauf gegründete Thätigkeit des Subjects für die Verwirklichung jener Aufgabe andrerseits ist die Tugend (von „taugen", was taugt). Im Begriffe der Tugend sind diese beiden Seiten zumal vereinigt, einmal die individuelle sittliche Bestimmtheit, welche zur Arbeit an der Verwirklichung des höchsten Gutes tüchtig ist, dann aber die dadurch bedingte pflichtmässige Thätigkeit.

Näherhin ist, mit bestimmter Beziehung auf den Inhalt des sittlich Guten, die Tugend die wesentliche geistige Thatkraft des Subjects in der Beherrschung seiner vorausgesetzten wesentlichen Natur, die eigentliche Energie seiner geistigen Selbstheit, welche als solche ebensowohl auf tüchtiger Gesinnung, wie auf tüchtiger Fertigkeit, als ihren formalen Grundlagen, ruht, in deren innerem Wechselverhältniss die sittliche Lauterkeit, die sittliche Kräftigkeit und die geistige Intensität der Tugend begründet ist. Als eigenthümliche sittliche Qualität des Individuums ist die Tugend in sich selbst nur Eine, das ungetheilte Wesen der Persönlichkeit mit allen ihren besondern Thätigkeitsäusserungen umfassende. Dieses untheilbare Ganze der Einen Tugend entfaltet sich aber von Innen heraus in eine Mannichfaltigkeit von besondern Tugenden, deren jede nur im Zusammenhang mit den übrigen Tugenden Bedeutung hat, so dass mit Einer Tugend alle übrigen Tugenden wenigstens der realen Möglichkeit nach gegeben sind.

Als durch den ganzen sittlichen Process des Individuums, dessen Resultat und Energie sie ist, bedingte, ist die Tugend keine angeborne, sondern erworbene, nur durch die Selbstarbeit des Individuums vermittelte, darum auch mit der geistigen Entwickelung des Individuums continuirlich fortschreitende, immer reicher und tiefer sich entwickelnde. Darin liegt auch zugleich begründet, dass die Tugend individuell, d. h. in ihrer wesentlichen Allgemeinheit und Einheit doch für jedes Subject eigenthümlich ist und in dieser ihrer unendlich incommensurabeln Bestimmtheit sich nicht mit einer abstracten Regel und allgemeinen Formel abthun lässt. Obgleich die Tugend nichts Ruhendes ist, sondern ihren Begriff nur durch unaufhörliche Thätigkeit des Hineinbildens der Pflichtidee und des Pflichtinhaltes in den Kreis des persönlichen Lebens erfüllt, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, dass sie in jedem einzelnen Lebensmomente eine wahre ist.

Als solche ruht sie zunächst auf dem subjectiven Grunde vollendeter Selbsterkenntniss, welche sich nicht auf die Anschauung beschränkt, die sich der Einzelne von seinem Wesen macht, sondern sich zugleich aus seinen Thaten, aus der Beurtheilung derselben durch Andere und aus unserer Vergleichung derselben mit den Handlungen Anderer fortwährend ergänzt und bereichert und endlich durch die frei—

bewusste Anerkennung der ewigen Macht des Guten und unserer wesentlichen Einheit mit diesem sich in vollendeter Weise erfüllt.

Die Erkenntniss dessen, worauf es die Natur mit unserer individuellen Begabung und geistig-sittlichen Ausstattung angelegt hat und wozu uns die Verflechtung mit dem sich fortschreitend entwickelnden allgemeinen Leben der Weltgeschichte bestimmt, begründet unsern individuellen und wesentlichen **Beruf** und unsere besondere Stellung im Ganzen des Menschenlebens für die allgemeine Arbeit an der Erreichung des höchsten Gutes. In der selbstbewussten Erfassung und thätig consequenten Erfüllung des erkannten Berufes bewährt das Subject die Treue gegen sich selbst, gegen seinen individuellen Genius, deren Durchführung in den mannichfaltigen und wechselnden Situationen des Lebens von sorgfältig besonnener Rücksicht auf die jedesmalige Situation selbst, auf Zeit, Ort und Personen getragen sein muss. Aus den Irrungen und Täuschungen, die uns die Beschränktheit der umgebenden Welt, sowie unsere eigne Endlichkeit und Unvollkommenheit, im Wechselspiele des Lebens erleben lässt; sowie aus dem Widerspruch, in den uns der Fortschritt unserer persönlichen Lebensentwickelung mit unserer eignen Vergangenheit setzt, befreien wir uns dadurch, dass wir in fortgesetzter Läuterung unseres Willens zur Idee des Guten und immer gründlicherer Vertiefung in das ewige Wesen der sittlichen Freiheit das Hoheitsrecht und den Adel stetiger geistiger Wiedergeburt und Verjüngung erkaufen.

§. 163.

Die sittliche Freiheit.

Das individuelle Resultat der sittlichen Arbeit des Subjects ist die durch die Tugend zur zweiten Natur gewordene lebendige Ausprägung des sittlichen Guten in der Individualität, der **Character**, worin die Tugend des Individuums bleibende Gestalt gewinnt. Sittliche Gesinnung und ihre Bethätigung nach Aussen durchdringen sich im Character zu lebensvoller Einheit, welche mehr ist und höher steht, als eine bloss formelle einseitige Consequenz des Willens, die in dem blossen Eigensinn der noch nicht durchgebildeten spröden Individualität sich bethätigt. Im Unterschiede hiervon ist der Character

mit allgemein gültigem, wesenhaftem Inhalte, der zu lebensvoller Einheit mit der Individualität gewordenen Macht des Guten und ihrer wesentlichen Besonderung in den beherrschenden Mächten des geistig-sittlichen Lebens erfüllt.

Im Character vollendet sich die Tugend des Individuums zu einer durch die eigne Kraft des freien Handelns auf der vorausgesetzten Naturgrundlage hervorgebrachten, in sich geschlossenen sittlichen Persönlichkeit. In der zum persönlichen Character aufgeschlossenen tugendhaften Gesinnung und Fertigkeit des Individuums besteht dessen sittlicher Werth und das Maass der Tugend; dagegen ist die zerflossene Unbestimmtheit der Handlungsweise des Individuums die Characterlosigkeit; seinen besondern, nach dem Grade oder Umfang und der grössern oder geringern Intensität des Characters modificirten Bestimmungen nach ist der Character schlecht, schwach, stark, schön.

Die freie Selbstthätigkeit des Subjects, als des durch die allgemeine ewige Wesenheit des Willens bestimmten Willens, ruht wesentlich auf dem Gewissen. Im Gewissen ist der wesentliche Wille, die Idee des Guten, im praktischen Verhalten des Subjects zum unmittelbar gegenwärtigen und wirksamen geistigen Trieb geworden. Das Gewissen ist das ewige Band, das den einzelnen Geist mit dem allgemeinen wesentlichen Willen oder der Idee des Guten zusammenschlingt und somit das Individuum mit seinem ewigen Urgrunde verbindet. Als solches vereinigt das Gewissen in seinem wesentlichen Begriffe ebensowohl die Seite der Bewusstheit, wie des Willens, und ist somit der innerste Genius des Gemüths und der totalen sittlichen Persönlichkeit, das absolute sittliche Urtheil des sich in Einheit mit seinem absoluten Wesensgrunde erfassenden Subjects.

Darin beruht die Heiligkeit des Sittlichen, welches eben durch das Gewissen, als das unantastbare Heiligthum der Persönlichkeit, ein Heiliges wird. Eine andere Heiligkeit, als die sittliche Freiheit des Gewissens, gibt es nicht; es ist die Heiligkeit des höchsten Guten, die Heiligkeit der höchsten Liebe. Diess gilt aber nicht sowohl vom bloss subjectiven Gewissen mit seinen inneren Unterschieden, welches den Zusammenhang mit andern Gewissen aufhebt und insofern atomischer, sporadischer Natur ist, als vielmehr vom wesenhaften Gewissen, welches allein das zu seiner höchsten Verklärung

erhobene, tiefste sittliche Gefühl und als solches unfehlbar ist, eine Eigenschaft jedoch, welche keine angeborne ist, sondern nur durch einen umfassenden Vermittelungsprocess des Subjects mit der wirklichen Welt und durch die Vollendung des individuellen sittlichen Processes zu Stande kommt. Nicht das ursprüngliche, als unmittelbarer, noch unentwickelter sittlicher Sinn im Grunde der Seele ruhende Gewissen, sondern erst das im Zusammenhange des bewegten Handelns und reichster Lebensbeziehungen errungene, das gebildete Gewissen ist der mit den Resultaten der Lebenserfahrung bereicherte und aus diesem Lebensreichthume wieder in die Einheit der unmittelbaren Empfindung zurückgegangene Geist.

Erst durch den ganzen vorausgegangenen sittlichen Process und den ganzen Umfang subjectiver Vermittelungen bestimmt, entwickelt und vollendet, ist der Wille des Subjects auf den Standpunkt der wirklichen und wahrhaften Freiheit erhoben, in welcher das selbstthätige Subject den wesentlichen Inhalt des Willens, das Gute, aus sich heraus und sich zum Zwecke setzt oder den wesentlichen Willen schlechthin selbstthätig will. Die Freiheit ist der Wille, der den Willen will, die eigentliche wirkliche Selbstbestimmung des Willens. So ist sie, als wesentlich durch sich begründet und bedingt, auch sich selbst Gesetz, Autonomie, und bedarf keines ihr äusserlichen und fremden Gesetzes (Heteronomie); sie ist als absolut intensive Kraft des selbstthätigen und sich selbst das Gesetz gebenden Willens auch Autokratie, absolute Macht des Willens, und Autarkie, absolute Selbständigkeit. Ihre Erreichung ist höchster Zweck und letztes Ziel des Subjects.

Der Werth der sittlichen Freiheit ist unbedingt, für welchen es keinen höheren Preis gibt, als das Leben; „und setzest du nicht das Leben ein, nie wird dir das Leben gewonnen sein.“ In ihrem unbedingten Werthe liegt der Lohn der Freiheit, der ihre Seligkeit ist. Um sie zu geniessen, muss der Mensch schaffen mit Furcht und Zittern; nur die Arbeit der Freiheit erringt ihren Genuss, und sie ist das unsterbliche Streben des Individuums, für seinen Theil an der Erreichung und Verwirklichung des höchsten Gutes mitzuarbeiten und in diesem Streben die höchste Befriedigung zu finden.

Achtes Capitel.

Die objective Ethik.

§. 164.

Uebergang und Uebersicht.

Die Verwirklichung der Freiheit durch den Einzelwillen ist die Bestimmung und das Ziel der subjectiven Ethik. Dieses Ziel erreicht das Individuum als Einzelwille nicht für sich allein, sondern nur in lebendiger Beziehung auf andere Einzelwillen, auf dem Boden gegenseitiger Anerkennung Aller durch Alle als Personen. Als Person ist der Mensch Selbstzweck, sich auf sich selbst als Zweck beziehendes Einzelsein. Als Person ist der Mensch sui juris, Rechtsperson; das Recht ist die äussere Existenz der Freiheit, ihre Aussenseite und ihre in der Nothwendigkeit des Guten begründete Anerkennung durch Andere.

Indem nun das Recht im Allgemeinen die Gestaltung der Lebensverhältnisse zum Zwecke der Freiheit ist, muss es nothwendig da sein, sobald Menschen zusammenleben; es ist in seiner Entstehung weder Product des Zufalls, noch der Willkür, sondern die Gestaltung der menschlichen Lebenszustände durch den Willen der Freiheit, wie er in Allen lebt. Seine Quelle hat das Recht im Bewusstsein des Volkes; seine äussere Realität erhält es durch fortgesetzte thatsächliche Aeusserung. Aus der noch unentwickelten Form des Gewohnheitsrechts wird es durch seine Verkörperung im Worte zum Gesetzesrecht (jus scriptum).

So hat der Rechtszweck seinen tiefern Grund im Guten, als dem absoluten Zwecke der Freiheit, und das in der Gesammtheit äusserer gesellschaftlicher Verhältnisse durchgeführte System der Rechtsordnung ist darum auf die Voraussetzung der subjectiven Ethik gebaut, aus deren Sphäre die der objectiven Ethik hervorgeht. Sie hat zu ihrem Inhalte die äussere Welt der Freiheit, das vernünftige System der Freiheit im rechtlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Leben, welches in seiner Totalität von der erfüllten, inhaltsvollen Freiheit des Subjects getragen und gefördert, von der lebendigen sittlichen Persönlichkeit belebt wird.

In seiner allgemeinsten und umfassendsten Bedeutung ist das Recht die Sphäre der freien Entwickelung aller Einzelnen; auf dieser Grundlage der Freiheit der Person beruht das Leben aller Einzelnen in der Freiheit, dessen Organismus sich darum in drei besondern Sphären zur Erscheinung bringt. Diese sind aber folgende:

1) Die einzelne Rechtssphäre oder das Privatrecht umfasst das Recht der einzelnen, isolirten Person, welche sich zu sich selbst, zu den selbstlosen Gegenständen oder Sachen und zu andern Einzelpersonen noch als nackte, formelle, willkürliche Person verhält, ohne mit dem Reichthume individueller Lebensverhältnisse erfüllt zu sein.

Aber das isolirte, atome Subject hat seine Wahrheit nur als Glied eines höhern Ganzen, in der Gemeinsamkeit der Interessen zweier oder mehrerer Personen, und die zweite Sphäre ist darum

2) das öffentliche Recht oder die besondere, d. h. die Vielheit der einzelnen Rechtspersonen umfassende Rechtssphäre, in welcher die starre, atome Persönlichkeit in bestimmten, sich erweiternden Lebenskreisen aufgehoben wird, um im Staate ihr erfülltes Dasein zu finden.

Aber auch die Staaten und Völker bestehen zunächst nur als individuelle Gesammtpersonen neben einander; ineinander gehen sie erst über im höchsten umfassenden Ganzen der Weltgeschichte. Die dritte Sphäre ist darum

3) die allgemeine Rechtssphäre der Weltgeschichte, welche ebensowohl die einzelnen Rechtspersonen, wie die besondern Rechtssphären der Gesellschaft als umfassende Einheit enthält und das Recht in den allgemeinen Rechten der Menschheit zu seiner Vollendung führt.

Erste Sphäre.

Das Privatrecht oder die einzelne Rechtssphäre.

§. 165.

Uebersicht.

Die Grundlage aller Rechtsverhältnisse ist das Privatrecht, welches (nach der ursprünglichen Bedeutung des Wortes

privatum von privare) das auf die aller sonstigen individuellen Beziehungen und besondern Verhältnisse entkleidete, abstracte und bloss formelle Persönlichkeit sich beziehenden Rechte enthält. Der Begriff dieser Rechtspersönlichkeit als des für sich seienden, abstracten Einzelwillens ist die Freiheit, die ihr Dasein gegen Andere behauptet und zunächst diess von sich ausschliesst, als willenloses Object, als selbstlose Sache, als Unpersönlichkeit oder Sclave genommen zu werden. Auf dieser Grundlage und Voraussetzung legt nun die Rechtsperson ihren Willen entweder in einen an sich selbstlosen Gegenstand, eine Sache, und unterwirft diese der Willkür des Subjects, wodurch die vorher bloss auf ihre abstracte Individualität beschränkte, also noch unselbständige Person erst selbständig wird; so entsteht das Sachenrecht (jus in re).

Oder die Rechtsperson macht sich im Wollen zugleich den Willen anderer Rechtspersonen zum Inhalte; so entsteht das persönliche Recht (jus ad rem) oder das Vertragsrecht, welches aus der Willensvereinigung zweier oder mehrerer Personen entspringt.

Oder endlich die Rechtsperson verhält sich, nach der im Begriffe der Persönlichkeit und ihrer Freiheit enthaltenen Willkür, gegen das von ihr gesetzte Recht negativ, verletzt dasselbe, begeht ein Unrecht, welcher Widerspruch durch die Strafe wieder aufgehoben wird.

§. 166.

Das Sachenrecht.

Dem Willen gegenüber, der sich auf sich selbst bezieht und darin Selbstheit ist, sind die Dinge, die sich nicht auf sich selbst beziehen, selbstlos, d. h. nicht Personen, sondern Sachen. Indem darum der Wille der Person den äusserlichen Dingen die ihnen fehlende Beziehung auf das Selbst leiht, sie als blosse Sachen behandelt und sie in Beziehung auf sich selbst setzt, behandelt er sie ganz ihrem Wesen gemäss und hat ein Recht zu dieser Behandlung. Indem der Wille eine Sache zur seinigen macht, nimmt er sie in Besitz. Diess kann er nur mit einer Sache thun, welche noch res nullius, d. h. nicht schon Sache eines Andern, nicht schon dem Willen eines Andern unterworfen ist. Indem der Wille für Andere

erkennbar macht, dass er eine Sache zur seinigen macht, ergreift er Besitz von derselben. Diess geschieht entweder durch körperliches Ergreifen oder durch freie Gestaltung oder Formirung oder durch einfache Bezeichnung derselben als der seinigen.

Wird der Besitz von allen Andern als der meinige und damit zugleich mein Wille als Besitz ergreifender anerkannt, so wird er zum rechtlichen Besitze, d. h. zum Eigenthume. Besitz und Eigenthum sind jedoch nicht immer auch nothwendig verbunden, indem ein Anderer im Besitz meines Eigenthums sein kann, sei diess nun mit oder ohne meine Einwilligung, mit oder ohne mein Vorwissen. Indem im Eigenthume die äusserliche Sache von dem ihr fremden und sie doch ganz durchdringenden, sie als die seinige setzenden Willen festgehalten wird, ist es volles und ausschliessliches Dasein dieses Einzelwillens, d. h. wesentlich Privateigenthum. Ist nun in diesem Acte seines Ausschliessens, der von Andern nothwendig anerkannt werden muss, der Einzelwille zugleich allgemein gültiger Wille, so ist in diesem Anerkanntwerden durch Andere bereits der verborgene Keim des Staates, als der zur Einheit zusammengeschlossenen Vielheit der Willen, enthalten; im Eigenthume also, als dem beginnenden Rechtsverhältnisse, regt sich bereits im Keime das verborgene Wesen des Staates, ehe derselbe noch als wirklicher Begriff existirt.

Die Idee des nothwendig zu vereinigenden Willens Aller — im Staate — wird stillschweigend vorausgesetzt bei der Erwerbung des Eigenthums. Am Unvollkommensten noch bei der im Naturzustande, d. h. vor dem Werden der bürgerlichen Ordnung, stattfindenden Erwerbung des Eigenthums durch einfache Occupation, d. h. zufällige und thatlose Bemächtigung einer herrenlosen, noch nicht zum Eigenthum eines Andern gewordenen Sache durch einen Einzelwillen. Zur regelmässigen und selbstthätigen, also geordneten Erwerbung wird die Erlangung des Eigenthums erst im Fortgange der bürgerlichen Ordnung durch die eigentliche Production; und indem diese entweder eine natürliche, oder eine industrielle, oder eine ideelle Production ist, gestaltet sich das Eigenthum als materielles, industrielles, geistiges. Die Erwerbung des Eigenthums pflanzt sich endlich auf die nachfolgende Generation fort durch die Erbschaft. Dem

Rechte auf die Erbschaft, welches der Erbe durch die natürliche Personeneinheit, in welcher er mit dem Erblasser steht, wirklich hat, entspricht indessen die unbedingte Pflicht, die Erbschaft anzunehmen, nur in dem Falle, wenn er sich durch einen bestimmten Erbvertrag dazu verpflichtet hat; im andern Falle kommt es auf seine Willenserklärung an, ob er auf die ihm rechtlich zustehende Erbschaft verzichten oder in sie einwilligen will.

Die im Wesen des Eigenthumsrechts liegende Aeusserung desselben ist zunächst nur das bloss factische Verhältniss des Besitzes, obgleich das Eigenthumsrecht nicht durch zeitweilige Unterlassung der Besitznahme aufhört, sondern den Act der Besitznahme überdauert. Die im Besitz enthaltene reale Möglichkeit, eine Sache als Eigenthum zu behandeln, wird durch den Gebrauch zur Wirklichkeit, sofern derselbe in der thatsächlichen Einwirkung des Willens auf die besessene Sache besteht, wodurch dieselbe vom Willen als Mittel für den von ihm frei gesetzten Zweck gesetzt wird. Am Eigenthum hängt auch das Recht des Gebrauchs, wozu Niemand gegen des Eigenthümers Willen, und wäre selbst der Gebrauch ein unschädlicher (jus innoxii usus), befugt ist; gleichwohl aber kann sich der Wille des Eigenthümers seines Gebrauchsrechts entäussern. Im Verbrauche endlich wird die Sache thatsächlich vom Willen des Eigenthümers in das verwandelt, was sie als dessen Eigenthum wesentlich und wirklich ist, nämlich blosses selbstloses Mittel und accidentelles Moment seines Willens.

Die Macht des Willens über das Eigenthum hört auf entweder beim Abgange desselben gegen den Willen des Eigenthümers, oder bei Verjährung ohne den Willen und bei Uebergabe mit dem Willen desselben. Die Verjährung des Eigenthums ist bedingt durch fortdauernde Unterlassung aller Aeusserungen des Eigenthums, welche das Recht desselben wesentlich mit begründen.

Im Begriffe des Eigenthums als einer äusserlichen Sache liegt an sich schon enthalten, dass eben nur ihrer Natur nach äusserliche Dinge, also nur Sachen, auch veräusserlich sind; die Person selbst ist diess nicht, und eine Veräusserung der Person oder der zur Persönlichkeit selbst wesentlich gehörenden Güter wäre rechtlich eben so unstatthaft und nichtig, wie sie es moralisch ist. Nur einen beschränkten Gebrauch seiner

körperlichen und geistigen Kräfte, nicht diese selbst, kann der Mensch veräussern.

§. 167.

Das persönliche oder Vertragsrecht.

Sofern in der Beendigung und Veräusserung des Eigenthums bereits eine stillschweigende oder ausdrückliche Einwilligung des Willens enthalten ist, die besessene Sache einem Andern zu überlassen, und auf der Seite des Letztern gleichermassen eine stillschweigende oder ausdrückliche Einwilligung zur Annahme der Sache vorausgesetzt war, liegt darin der naturgemässe Uebergang zum Vertrag, als einer besondern Art, wie man der Eigenthümer einer Sache wird, die das Eigenthum eines Andern ist, ohne darin die Selbständigkeit des Einzelwillens aufzugeben. Diese besondere Weise ist nämlich die freie Einigung der selbständigen Einzelwillen unter sich, wodurch dieselben den Genuss und die Früchte dieser willkürlichen Vereinigung als Product ihrer Selbstthätigkeit haben, gemäss welcher sie mit ihrer Uebereinstimmung den Vertrag auch wieder auflösen können. Nur kann nicht das unveräusserliche Innerste der beiderseitigen Persönlichkeiten, sondern höchstens dieselben nur bedingter Weise, partiell und temporär, die productive Thätigkeit der Persönlichkeit oder deren Product im Vertrag veräussert werden.

Zur gültigen Eingehung des Vertragsverhältnisses gehört, vom zulässigen Object des Vertrags abgesehen, die freie Selbstbestimmung der beiden Willen zur Einigung für den bestimmten Zweck; eine solche Selbstbestimmung findet aber nicht statt in Zuständen aufgehobener Willensfreiheit und noch nicht erreichter bürgerlicher Selbständigkeit oder Volljährigkeit; ebenso wird der einzelne Willensact einer der beiden den Vertrag eingehenden Personen unfrei, wenn derselbe auf Irrthum oder Betrug oder Zwang beruht; endlich wird die Gültigkeit des Vertrags aufgehoben, wenn das, was der Wille vertragsmässig vollbringen soll, nachweislich bei Eingehung desselben in Wahrheit gar nicht sein Wille sein konnte.

Schon eine eigentliche Schenkung ist ein Vertrag, wobei der Eine dem Andern eine Sache einfach veräussert, ohne für den Werth Ersatz zu erhalten. Von dieser einfachsten Art des

Vertrags abgesehen, kann der Vertrag entweder Tauschvertrag, oder Kauf- und Verkaufsvertrag, oder Miethvertrag sein.

Formell sind beim Vertrag die Eingehung und der Vollzug, die im Vertrag enthaltene Willenserklärung und deren wirkliche Ausführung zu unterscheiden. Letztere geschieht durch die im Vertrag bestimmte Leistung des Einen an den Andern, mit deren Realisirung der Vertrag aufgehoben ist; auch kann derselbe von den Contrahenten freiwillig aufgegeben oder seine Ausführung durch den Tod des Einen gehindert werden. Verletzt wird er durch mangelhafte und unvollkommene Ausführung, gänzliche Unterlassung oder durch Zuwiderhandeln.

§. 168.

Das Unrecht und die Strafe.

Verhält sich der Einzelwille als Willkür gegen das vom Willen gesetzte Recht negativ, dasselbe durch die That verneinend, so begeht er ein Unrecht. Allerdings ist das Recht als ein vom Willen Gesetztes seiner Natur nach ein Nothwendiges, aber kein Naturnothwendiges, sondern ein Nothwendiges der Freiheit, und es kann der Geist vermöge seiner formellen Freiheit auch gegen das Recht handeln und damit in die Freiheitssphäre eines Andern eingreifen.

Das Unrecht offenbart sich in verschiedenen Stufenformen. Zunächst ist ein unbefangenes, nur mögliches Unrecht, durch welches nicht das Recht mit Wissen und Willen verletzt wird, wo vielmehr zwischen zwei Personen, die beide das Recht wollen und anerkennen, darüber Streit ist, auf wessen Seite das Recht ist. Es bedarf in diesem Falle nur einer Auseinandersetzung der Rechtsgründe, woraus sich ergibt, wem von beiden Theilen das zweifelhafte oder streitige Recht zukommt. Zu solcher Beurtheilung ist aber ein Dritter nöthig, welcher von dem beiderseitigen Parteiinteresse am Besitz einer Sache frei, also unbefangen, unparteiisch ist, um nicht auf die streitenden Personen, sondern nur auf das zwischen ihnen in Frage stehende Recht als solches sieht: der Richter im bürgerlichen Rechtsstreit.

Die zweite Form des Unrechts ist ein wirkliches, d. h. ein solches Unrecht, welches mit Wissen und Willen begangen oder erstrebt wird und wobei das begehende Subject durch

Lüge und Betrug den Schein des Rechts heuchelt, im Geheimen also das Unrecht als solches anerkennt, nur eben den Willen der andern Rechtsperson als solchen gegen besseres Wissen und Gewissen nicht anerkennt.

Drittens endlich tritt die Tendenz des Unrechts mit Gewalt, durch offenen Zwang hervor, welcher sich entweder gegen das Eigenthum des Andern durch Diebstahl, Einbruch und Raub; oder gegen die Person des Andern durch Verletzung ihrer äussern Ehre, thätliche Misshandlung und Beraubung seiner Freiheit; oder gegen das Leben des Andern durch Mord richtet. Bei der Beurtheilung des dadurch verursachten Unrechts und der moralischen Zurechnung desselben als Schuld kommen die Momente der Freiwilligkeit, des Vorsatzes und der Absicht wesentlich mit in Betracht.

Durch das Unrecht ist die vom vernünftigen, allgemeinen Willen anerkannte Gültigkeit des Rechts aufgehoben, verneint und damit die wesentliche Nothwendigkeit des Willens selbst im Innersten verletzt. Dadurch wird das Unrecht ein in sich selbst Nichtiges, mit dem Begriffe des Willens Widersprechendes. Dieser Widerspruch und diese Nichtigkeit muss nothwendig zur Anerkennung gebracht und ihr gegenüber die Wesenhaftigkeit und Allgemeingültigkeit des Rechts geltend gemacht werden. Diese Wiederherstellung des verletzten Rechts geschieht in der Strafe, welche zunächst als Wiedervergeltung (jus talionis) auftritt, die jedoch nicht nothwendig gerade eine materielle restitutio in integrum zu sein braucht.

Die Wiedervergeltung wäre blosse Rache, wenn sie von der beleidigten Partei aus zufälliger Leidenschaft oder subjectiver Triebfeder ausgeübt würde; Strafe wird sie erst als von einem leidenschaftslosen Dritten, der als Repräsentant des allgemeinen Willens gilt, ausgeübte Wiedervergeltung. Doch darf auch der zu Strafende fordern, dass in der Strafe das Innerste seiner menschlichen Persönlichkeit nicht verletzt werde, und nur bei vorherbedachtem, ausdrücklich beabsichtigtem, frei gewolltem und wirklichem Morde ist die wiedervergeltende Todesstrafe gerecht. „Indem aber auf gesteigerten Stufen der Civilisation die Einsicht in die psychologische und ethische Entwickelung des Verbrechens aus den allgemeinen Zuständen der Gesellschaft klarer und lebendiger wird, indem das Gemeinwesen in dem begangenen Unrecht seine Mitschuld erkennt: so kann es dahin kommen, dass zwar weder die

Rechtmässigkeit der Todesstrafe für den absichtlichen Mord, noch die Berechtigung zu ihrer Ausübung in Zweifel gezogen, sie selbst aber factisch abgeschafft wird."

Zweite Sphäre.

Das öffentliche Recht oder die particuläre Rechtssphäre.

§. 169.

Uebergang.

Die bloss formelle Freiheit der Person ist abstract, leer, inhaltslos; sie ist nur die Möglichkeit, der Persönlichkeit ihre wirkliche Erfüllung zu verschaffen durch den wesentlichen Gehalt des Freiheitslebens. Diess geschieht auf dem Boden der lebendigen Beziehungen des Menschen zum Menschen, der Rechtsperson zu einer Mehrheit von Rechtspersonen. In der menschlichen Gesellschaft, als einer Gesammtheit von Rechtspersonen, bewegt sich das öffentliche Recht, in dessen Sphäre sich die einzelne Persönlichkeit mit andern zu realen Lebensbeziehungen verknüpft.

Die starre Einzelheit der Person wird zunächst aufgegeben in dem engsten Kreise der Familie, deren Begründung Gegenstand des Eherechts ist, sowie aus dem vollendeten Verhältnisse der Familie durch die Beziehung zwischen Eltern und Kindern sich das eigentliche Familienrecht, und aus der Auflösung der Familie durch den Tod das Erbrecht sich ergibt.

Die Familie geht in die bürgerliche Gesellschaft über, wenn auch nicht in ihr auf, noch viel weniger in ihr unter. Sie bewegt sich auf dem Boden individueller physischer und geistig-sittlicher Bedürfnisse und auf der Grundlage der rechtlichen Gemeinschaft der Sachen und des Eigenthums der Einzelnen. Bedürfniss und Arbeit, Gesetz und Gericht, Wohl und Polizei sind die besondern Elemente, welche in dieser Sphäre als Bedingungen des Rechtsverhältnisses auftreten. Die Nationalökonomie oder Volkswirthschaftslehre hat die Mittel zur Erhaltung des physischen Lebens der Glieder der bürgerlichen Gesellschaft zum Gegenstande; die Rechts-

pflege oder der Process die Ausgleichung des Unrechts, sei es nun als unbefangenes oder Civilunrecht im bürgerlichen oder Civilprocess, oder als bewusstes Unrecht oder Vergehen im Criminal- oder Strafprocess, zum Inhalte; während die Polizei das noch nicht zum wirklichen Unrecht gewordene, aber die Möglichkeit desselben enthaltende Verhalten des bürgerlichen Subjects in's Auge fasst, um wirkliches Unrecht zu verhüten.

Die vorerst noch äusserliche Gesammtheit dieser Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft bringt der Staat zur bewussten Einheit ihres letzten und höchsten Freiheitszweckes. Er ist darum sich selbst Zweck und hat hierin das Recht seines Bestehens. Daraus ergibt sich das Staatsrecht, welches den Organismus des Staates darstellt und nach den unterschiedenen innern Gewalten des Staats als Verfassungsrecht, als Regierungs- und Verwaltungsrecht und als Souveränetätsrecht sich gliedert und endlich nach Seiten der Beziehungen des besondern Staates zu andern Staaten im äussern Staatsrecht oder Völkerrecht die friedlichen und feindlichen Völkerverhältnisse zum Gegenstande hat.

Familie, Gesellschaft und Staat sind die wesentlichen Grundformen und concreten Lebenskreise des äussern menschlichen Freiheitsdaseins; sie sind als solche wesentlich Eins und bedingen sich gegenseitig in der Weise, dass vom Ausgangspunkte der Natur oder der Persönlichkeit in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit (Familie) durch die Vermittelung der Cultur oder der Persönlichkeit in ihrer reflectirten Wirklichkeit (Gesellschaft) zur vollständig erfüllten Freiheit oder Persönlichkeit in ihrer totalen Wirklichkeit (Staat) fortgeschritten wird.

Als sittliche Organismen bewegen sich Familie, Gesellschaft und Staat auf der Grundlage des gegenseitigen Verhältnisses von Recht und Pflicht, so dass hier eben so wenig Rechte ohne Pflichten, als Pflichten ohne Rechte möglich sind. Die subjective Ethik ist mit ihrem Inhalte in die objective Ethik aufgenommen und in ihrer Lebendigkeit erhalten, ja nur auf dem objectiven Lebensboden möglich. Dem objectiven, positiven Gesetze steht ergänzend die subjective Sitte zur Seite; in ihrer Congruenz und Einstimmigkeit besteht die Gesundheit des öffentlichen Lebens; der eingetretene Widerspruch zwischen beiden ist das Zeichen der Corruption des öffentlichen

Lebens; das positive Gesetz muss aus dem frischen, lebendigen Born der Sitte immer von Neuem Nahrung schöpfen.

I. Der Kreis der Familie oder das Reich der Persönlichkeit in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit.

§. 170.

Die Ehe.

Die unmittelbarste, weil ebenso durch die Natur gesetzte, wie zugleich als Werk des Geistes, des subjectiven Willens sich darstellende Gestalt des persönlichen Gemeinwesens ist die Familie, in deren Schoosse ebenso das natürliche wie das geistig-sittliche Individuum geboren wird. Als der unmittelbare und engste Kreis des natürlich-geistigen Gesammtlebens enthält die Familie bereits im Keime den letzten und höchsten Zweck und das Endziel des sittlichen Gesammtlebens, die ewige, unendliche Bestimmung der Persönlichkeit.

Nicht bloss Ausgangs-, sondern auch Mittelpunkt der Familie ist die Ehe, als die Einigung zweier geschlechtlich verschiedenen Individuen zu vollständiger, ebensowohl die sinnliche wie die geistig-sittliche Seite ihrer Persönlichkeiten umfassender Lebensgemeinschaft derselben. Die geschlechtliche Vereinigung der menschlichen Einzelwesen ist schon auf ursprüngliche Weise von der Natur angelegt in der einem jeden in unterscheidender Weise eigenthümlichen geschlechtlichen Bestimmtheit als Mann und Weib und in dem mit der Geschlechtsdifferenz zugleich gegebenen, auf jene Vereinigung abzweckenden Geschlechtstriebe. Dieser hat nämlich seinen wesentlichen Naturgrund darin, dass jedes geschlechtlich verschiedene Individuum für sich nur in einseitiger und unvollständiger Weise das unterscheidend gemeinsame Wesen der Menschheit ausdrückt und darum der Ergänzung durch das andere Geschlecht bedarf, um den Unterschied des Geschlechts und ebensowohl die natürliche, wie die geistige Einseitigkeit der geschlechtlich unterschiedenen Individualität zur höhern Einheit aufzuheben.

Das Werden der Ehe, ihre Entstehung hat im Process folgender Momente ihren ebenso naturgemässen wie geistig

freien normalen Verlauf. Der individuelle Zug der Geschlechter, die natürlich-geistige Wahlverwandtschaft zweier geschlechtlich verschiedenen Individuen bildet den ersten Impuls und eigentlichen Ausgangspunkt der Ehe; im Gefühle der sich begegnenden Individuen geht die Ahnung ihrer individuellen Wahlverwandtschaft auf, und diese gegenseitige Wahlanziehung wird auf beiden Seiten von dem Instincte des Bewusstseins geleitet, dass gerade dieses bestimmte Individuum des andern Geschlechts als solches, eben um seiner individuellen Eigenthümlichkeit willen, mitsammt ihren Vorzügen wie Mängeln, vom Andern erstrebt wird, weil er gerade in diesem bestimmten Einzelindividuum sich zur Einheit der menschlichen Gattung ergänzen und vollenden will. Und je höher eine Individualität, so Weib wie Mann, geistig-sittlich entwickelt ist, um so ausschliessender tritt diese individuelle Wahlverwandtschaft auf.

Haben die beiden geschlechtlich verschiedenen Individuen sich in dieser gegenseitigen Ahnung begegnet und im unmittelbaren Instinct und der intellectuellen Anschauung der Liebe sich gefunden, so geben sie dem Bewusstsein und Willen ihrer Zusammengehörigkeit und ihres für einander Bestimmtseins in der Verlobung bestimmten Ausdruck, mit welcher das innere Band der Ehe bereits geschlossen ist.

Zwischen den Act der Verlobung und den wirklichen Abschluss der Ehe fällt nun die eigentlich rechtliche Seite der Ehe, ihre Beziehung zur bürgerlichen Gesellschaft und zum Staate. Als die organisirte Rechtsgemeinschaft der Einzelnen gewährleistet dieser die Aufrechterhaltung des Zweckes der Ehe nach ihrer äussern Seite, wie namentlich in Bezug auf die Bestimmung der zur Eingehung der Ehe nothwendigen Reife des Lebensalters der Persönlichkeiten, auf die allgemeinen sittlichen Garantieen und Grundvoraussetzungen der Ehe, insbesondere aber in Bezug auf das Vermögen der Ehegatten, sofern bei der Bestimmung des Antheils der Einzelnen an der Errungenschaft, sowie an dem von einem Theile in die Ehe gebrachten Vermögen allgemeine gesetzliche Bestimmungen und rechtliche Normen erforderlich sind und neben diesen der freien Uebereinkunft der einzelnen Willen nach Spielraum bleibt in den Eheverträgen, die nur den über das blosse Vertragsverhältniss unendlich hinausliegenden wesentlichen Zweck der Ehe nicht verletzen dürfen, sollen sie Gül-

tigkeit haben. Ebenso gewährleistet die bürgerliche Rechtsgemeinschaft die Erfüllung der im Wesen der Ehe nothwendig bedingten gegenseitigen Mittheilung des physischen wie geistig sittlichen Geschlechtseigenthums in seinem ganzen Umfange, und erhält dadurch allerdings die Ehe, von ihrer tiefern sittlichen Substanz abgesehen, auch die Form eines Rechtsverhältnisses und ist darum, ohne dass sie darin aufginge, doch als wirkliche Ehe nur unter der Bedingung eines geordneten Rechtszustandes, also nur im Staate möglich, obgleich sie ihrem Ursprunge nach allerdings älter als der Staat ist und ihrer Substanz nach, als realer Uebergang zur Familie, der Entfaltung des bürgerlichen Gesellschafts- und des Staatslebens ebenso wesentlich zur Basis dient. Innerhalb der rechtlich bestimmten äussern Sphäre der Ehe hat ihr wahres Wesen den weitesten Spielraum freier sittlicher Selbständigkeit.

Auch der äusserliche Abschluss, die rechtsgültige Vollziehung der Ehe erfolgt unter der Autorität und Sanction des Staates, welcher der Ehe durch die bürgerliche Trauung, die er durch ein Organ der allgemeinen Sittlichkeit vollziehen lässt, den Character einer über die Willkür der Einzelnen hinaus liegenden, beharrlichen Lebensgemeinschaft gibt. Ihren wahrhaften, substantiellen Abschluss erhält die Ehe indessen erst in der Vollziehung der geschlechtlichen Einigung der Individuen, worin sie sich zu Einer untrennbaren Individualität zusammenschliessen, Ein Fleisch werden, wie der Apostel sagt, und der Heiligkeit der Natur die Weihe der Liebe als Siegel aufdrücken.

Erst damit ist der Begriff der Ehe realisirt, wonach sie wesentlich der Process vollständiger gegenseitiger Aneignung der geschlechtlich verschiedenen Individuen, sowohl nach ihrer sinnlichen, wie nach ihrer geistigen Persönlichkeit, Beides in Einem ist. Erst in der Geschlechtsverbindung wird das Individuum das Object des Andern, das Eigenthum des Andern, dem es hinwiederum sein sinnliches und geistig-sittliches Geschlechtseigenthum in gegenseitiger Ergänzung mittheilt. In diesem vollständigen Ineinanderaufgehen der Persönlichkeiten besteht das Wesen der ehelichen Liebe, durch welche sich die geschlechtliche Schönheit erst recht eigentlich vollendet, indem sich eine jede Persönlichkeit durch die andere sättigt und sie sich einander mit ihren verschiedenen sinnlichen und geistigen Eigenthümlichkeiten ergänzen.

Sind in der geschlechtlichen Vereinigung der Ehe, ihrem wesentlichen und wahren Begriffe nach, die beiden Ehegatten sich gegenseitig mit ihrer ganzen Persönlichkeit vollständig angeeignet, so kann Keins von Beiden eines Dritten Eigenthum mehr sein, wie denn auch die geschlechtliche Liebe in ihrer Tiefe und Wahrheit schlechterdings nur Eine und ausschliessend ist. Dadurch wird die Ehe strenge Monogamie; nur in der monadischen Liebe ist die von der unbedingten, unendlichen Hingabe der Persönlichkeiten untrennbare gegenseitige Treue möglich, während in der nur auf einseitige Befriedigung des Geschlechtstriebes gerichteten Polygamie die Liebe eine unpersönliche, bloss Sache des Sinnenreizes oder des Temperaments ist, weil bei der polygamischen Liebe, auch in ihrer durch die moderne Schlaffheit der raffinirten oder blasirten Sittlichkeit sanctionirten oder doch zugelassenen Form, im Geschlechtsgenusse das Individuum nur sein Geschlecht repräsentirt und des persönlichen Selbstwerthes ermangelt. Auf dem Standpunkt freier, vollendeter Sittlichkeit, von welcher auch der vermeintlichen Genialität keine Ausnahme und Abweichung gestattet ist, ist Geschlechtsgenuss nur in Einheit mit monogamischer Liebe, also nur in der Ehe möglich.

Weil die eheliche Liebe als Treue sich stets erhält und verjüngt, so ist die Ehe ihrem Wesen nach auch unauflöslich und wird je länger desto unauflöslicher, weil die Ehegatten sich immer vollständiger in einander einleben und durch den Ernst der Wirklichkeit und die mehr und mehr zurücktretende Sinnlichkeit die Liebe immer grössere Tiefe und Innigkeit gewinnt, um sich zu einer Form der Freundschaft zu verklären, über welche keine andere geht.

§. 171.

Die Familie.

In der Entfaltung ihres Wesens gestaltet sich die Ehe zum Familienleben, welches auf dem sittlichen Familiengeiste ruht, in der Gemeinschaft der Vermögensverhältnisse die realen Voraussetzungen seiner Verwirklichung hat und in der Aufnahme allgemeiner socialer Elemente den Uebergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft vermittelt.

Das in der sittlichen Substanz der ehelichen Liebe ruhende und von ihr stetig getragene Verhältniss der Gatten ist der

bewegende Herzschlag des Familienlebens und die Quelle aller übrigen Familienliebe. Die individuelle Lebenseinheit der Gatten, die sich in dem dunkeln Lebensgrunde des Gemüthes wie in der lichten Klarheit des freien Selbstbewusstseins derselben spiegelt, ist die Substanz der ehelichen Liebe, die sich auch aus momentanen Trübungen, Störungen und Missverständnissen immer wieder zu ihrer wesentlichen Wahrheit und Innigkeit herstellt. Diese Liebe, wie sie in der gewordenen Ehe sich stets neu verjüngt und kräftigt, hat in wechselseitigem Geben und Nehmen eine wechselseitige Selbstergänzung der Gatten zu ihrem Resultate, in welcher jedes das geistige Wesen der andern Individualität mehr und mehr in sich aufnimmt und durch diese Bereicherung die eigne Individualität vollendet, sie zur geistigen Gattung erweitert. Wie der Mann durch Kampf und Arbeit des Lebens als das natürliche Haupt der Familie sich darstellt, so das Weib als der ordnende, gesellige Mittelpunkt des Hauswesens. Ihrem ganzen Geschlechtscharacter nach aber ist das Weib überwiegend der bestimmtwerdende, der Mann der bestimmende Theil, des Weibes Herr und der Repräsentant der Persönlichkeit im ehelichen Verhältnisse. In diesem Abhängigkeitsverhältnisse der Frau dem Manne gegenüber ist auch von Seiten der erstern, da sie im letztern ihre tiefere Intelligenz und ihren allgemeinen Willen anschaut, auch die Achtung überwiegender, als in der Liebe des Mannes, welche dagegen eines mindern Grades von Innigkeit theilhaftig ist, als die Liebe der Gattin. In diesem Verhältnisse findet das Weib erst sich selbst, ihre wesentliche Persönlichkeit und wahrhafte Freiheit vollkommen, und darin liegt seine eigentliche und einzig wahre Emancipation. Nur die Ehe in ihrer Wahrheit emancipirt das Weib, für welches die Ehe noch in höherer und eigenthümlicher Weise, wie für den Mann, zur sittlichen Entwickelung der ganzen Persönlichkeit Bedürfniss ist.

Das Weib wird (wie diess schon der Verfasser des ersten Briefs an Timotheus 2, 15 hervorhebt) durch die Zeugung der Kinder geheiligt und erlöst, in ihr erst wird durch die Ehe die eigentliche Familie vermöge eines materiellen Naturprocesses hervorgebracht. Die gegenseitige Selbstergänzung der Gatten erhält im Kinde ihre objective Existenz, indem die Eltern im Kinde ihre eignen Individualitäten und deren innerste geheimnissvolle Lebenseinheit anschauen. So

erweitert und vertieft sich die Gattenliebe zur Kindesliebe, und die Liebe der Eltern zum Kinde ist in Einem zugleich eine natürliche und eine persönliche, sittliche Liebe, deren Ernst und Treue sich in der leiblichen und geistigen Sorge für die Kinder, in der Erziehung derselben bewährt. Durch die Erziehung der Kinder vermittelt sich neben dem Bande, welches die Familie durch den bürgerlichen Beruf des Gatten an die Gesellschaft und den Staat knüpft, noch ein neuer sittlicher Zusammenhang der Familie zu diesen beiden weiteren Lebenskreisen; denn die Bestimmung des Kindes geht nicht in der Familie auf, in welcher es geboren wird, sondern wird mit seiner Geburt zugleich in die allgemeinern Lebenskreise der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates und der universellen Humanität wesentlich eingepflanzt und durch die Erziehung dieser über den engen Kreis des Familienlebens hinausreichenden Bestimmung für das Allgemeine entgegengeführt, indem schon durch die elterliche Erziehung eben nichts Anderes erstrebt wird, als das bloss natürliche Dasein und Wollen des Kindes aufzuheben und demselben das selbstbewusste, geistig-freie, vernünftige Wollen der Eltern einzubilden. Darum ist die Erziehung nicht bloss das Recht, sondern auch die Pflicht der Eltern. Uebrigens ist durch die Verschiedenheit der natürlich-geistigen Individualität der Eltern ihr besonderes Verhältniss zum Kinde ein verschieden bestimmtes, indem die Liebe der Mutter vorwaltend ihr individuelles Gemüthsleben auf das Kind überträgt, während der Vater sich ursprünglich freier und unbefangener zu demselben verhält und mehr die Strenge des bewussten, vernünftigen Willens gegen dessen natürlichen Willen hervorkehrt.

Die Liebe des Kindes zu den Eltern gründet sich ursprünglich darin, dass in ihnen sich das Kind selbst anschaut; ebenso ist die Liebe des Kindes zu den Eltern der Grund seiner Liebe zu seinen Geschwistern. Die Liebe der Geschwister wurzelt in dem Zusammenhang ihrer natürlich-psychischen Lebenseinheit mit den Eltern und vollendet sich in dem Streben der Geschwister, ihre natürlichen Individualitäten in wechselseitiger Reibung und Ergänzung zu geistigen, freien Persönlichkeiten zu bilden, ein Verhältniss, welches seine grösste Tiefe zwischen den geschlechtlich verschiedenen Geschwistern offenbart und hier den ersten Grund der Freundschaft legt.

Damit das rein innerliche Leben des Familiengeistes sich als die Wesenseinheit der zur Familie gehörigen Individuen nach ihrem sinnlich-geistigen Dasein vollständig entfalten kann, bedarf es eines sichern äusseren Besitzes, des Vermögens der Familie, das zwar das eigentliche Wesen der Ehe als solcher nicht schlechthin bestimmt, doch aber mit dem Zwecke der Familie als ihre nothwendige stoffartige Aussenseite in Zusammenhang steht. Die sich daraus ergebenden Rechte der Familienglieder am gemeinschaftlichen Vermögen der Familie enthält das substantielle Familienrecht, nach welchem zunächst dem Vater, als dem Oberhaupte der Familie, das Recht der Verwaltung des Familienvermögens zusteht, so jedoch, dass der Frau das Recht, ihr zugebrachtes Vermögen aus der Gemeinschaft wegzuziehen, um eben gegen die durch die Willkür des Mannes etwa drohende Einbusse des Vermögens dasselbe für die Gemeinschaft zu retten. Die Auflösung des gemeinschaftlichen Vermögens der Familie und dessen Uebergang zum Privateigenthum beginnt mit der Selbständigkeit der Kinder.

Indem sich die Verhältnisse des gemeinschaftlichen Familienlebens zu einem individuellen Typus entwickeln, bedürfen sie zugleich, um nicht durch einseitige Isolirung geistlos zu werden, der Ergänzung und Befruchtung durch den allgemeinen Gesellschaftsgehalt, und aus diesem Trieb und Bedürfniss entwickelt sich das Streben des Familiengeistes, die allgemeinen Elemente des gesellschaftlichen Lebens in sich aufzunehmen und den Sinn und das Gemüth der Familienglieder mit dem Geist alles dessen zu bereichern und zu erfrischen, was im geselligen Leben Werth und Bedeutung hat. So erweitert sich denn das Familienleben auf seinem eignen Boden zu einem Kreise freier geselliger Verhältnisse, welche den Beziehungen der Freundschaft, der Gastfreiheit, der schönen Geselligkeit zur Grundlage dienen und die freie Beweglichkeit individueller Sympathieen ermöglichen. Indem die mit dem geistig-sittlichen Gehalte solcher geselliger Verhältnisse sich erfüllende Persönlichkeit in und an denselben den Sinn für deren unterscheidende Eigenthümlichkeit entwickelt, erlangt sie durch Ausbildung des natürlich-sittlichen Tactes zur geselligen Sitte die rechte Sicherheit in der Beobachtung der rechten Grenze, innerhalb welcher sich die Freiheit der sittlichen Persönlichkeit bewegt.

§. 172.

Die Auflösung der Familie.

Als sittlich-geistige Lebensgemeinschaft der Ehegatten ist die Ehe ihrem Wesen nach schon an sich unauflöslich, und ihre Unauflöslichkeit erhält noch durch das Werden der Familie, das Verhältniss der Eltern zu den Kindern ein weiteres Moment sittlicher Nothwendigkeit. Ihre natürliche Auflösung ist der Tod des Einen der Ehegatten, mit dessen Eintritt eine zweite Ehe sittlich möglich wird, sofern derselbe die im Begriff der Ehe gesetzte Befriedigung des ganzen individuellen Lebens, also auch nach der sinnlichen Seite desselben, dem überlebenden Ehegatten unmöglich macht. Die Liebe überdauert zwar allerdings, ist sie anders die wahre gewesen, auch den Tod des Gatten und hat ebensowohl in dem geistigen Fortleben des Dahingeschiedenen im Innern des Ueberlebenden das lebendige Band unauflöslicher geistiger Lebenseinheit, als in den Kindern, wenn solche vorhanden sind, die gegenständlichen Pfänder dieser Lebenseinheit gegenwärtig. Allein die wirkliche, in ihrer lebendigen Gegenwart stets wachsende und sich vollendende sinnliche wie geistige Ergänzung der Persönlichkeit, worin das sittliche Ziel der Ehe liegt, wird durch den Tod des Einen der Ehegatten zerrissen und dadurch dem überlebenden Theil eine Entsagung auferlegt, deren Durchführung für denselben, falls er noch in der sinnlich-geistigen Kraftfülle des Lebens steht, ebenso zur Unnatur wie zur starren Schranke für die Erfüllung und Vollendung seiner geistig-sittlichen Persönlichkeit werden kann. Indessen liegt es in der Natur des menschlichen Herzens, dass dasselbe, einmal durch den Verlust des Gatten im Innersten gebrochen, nur schwer und selten für eine zweite Ehe der ganzen Tiefe und Innigkeit ehelicher Liebe fähig ist, es müsste denn die erste Ehe nach einer oder mehreren Seiten hin eine unvollkommene gewesen sein und nur unvollständig dem idealen Wesen der Ehe entsprochen haben, was immerhin auch ohne sittliche Schuld beider Theile möglich ist. Darum bleibt es eine abstracte Verkennung des lebendigen Wesens der Ehe, die Forderung strenger Monogamie und Einzigkeit der Ehe unbedingt auch über den Tod des Einen der Ehegatten hinaus auszudehnen und die zweite Ehe unter allen Umständen schlechthin zu verwerfen.

Aber auch die Möglichkeit der Auflösung der Ehe vor ihrer natürlichen Aufhebung durch den Tod Eines der Ehegatten ist in der Freiheit der Einzelwillen begründet, sofern darin die Möglichkeit eines Widerspruchs mit der Idee der Ehe gegeben ist. Hat sich schon in der Eingehung der Ehe die Willkür der Einzelwillen in einem, sei es nun bewussten oder unbewussten, aber wesentlichen Widerspruch mit der Idee der Ehe befunden, so dass die Ehe von vornherein gar nicht wirklich, sondern nur ihr Schein existirte, so liegt dem Staate, als dem Repräsentanten der allgemeinen Sittlichkeit, die Pflicht ob, durch die Annullation solcher Ehe deren innere Wesenlosigkeit als solche auch wirklich zu setzen und durch Auflösung des Scheins der Wahrheit die Ehre zu geben.

Nur die ihrem Wesen entsprechende Ehe ist an sich unauflöslich, da die sie schliessenden Individuen nicht nur wechselseitig sich selbst, sondern auch der allgemeinen sittlichen Weltordnung verpflichtet sind. Ob sich der eine Theil oder beide Theile hinterher nicht glücklich fühlen, ist darum kein Grund der Auflösung des eingegangenen Verhältnisses; sondern es ist Pflicht der Individuen, etwa sich herausstellende Verschiedenheit der Ansichten, eingetretene Verstimmungen und Täuschungen, Krankheitsfälle, äusseres oder inneres Unglück, leidenschaftliche Aufwallung und dergleichen einzelne Differenzen durch die sittliche Macht des Willens und der Liebe auszugleichen und dadurch auch einer ihrem Wesen nur mangelhaft entsprechenden Ehe mit geistiger Freiheit den möglichsten Grad von Vollkommenheit zu geben.

Sind aber die im Verlaufe der Ehe eingetretenen Dissidien von solcher Tiefe, dass sie die Möglichkeit einer wesentlichen Lebenseinheit der Ehegatten für die Dauer schlechthin aufheben und einer Ausgleichung durch die sittliche Macht des Willens und der Liebe ganz und gar widerstreben, so dass die Erfüllung des sittlichen Zwecks der Ehe subjectiv und objectiv unmöglich geworden ist: so ist eine Scheidung der Ehe nicht bloss möglich, sondern auch Pflicht, sofern ja in jenen unauflöslichen Differenzen an sich schon das Wesen der Ehe verletzt und dieselbe zur Unwahrheit geworden ist. Solche Momente sind aber andauernder und unüberwindlicher Widerwille, andauernde Verlassung oder Verweigerung der ehelichen Pflicht, ein von einem oder dem andern Ehegatten begangenes schweres Verbrechen oder endlich Ehebruch, durch

welchen das Wesen der Ehe völlig vernichtet ist, es müsste denn sein, dass eine hochherzige und tiefe Liebe, von der einen Seite als Vergebung, von der andern als Busse und Sinnesänderung, die verletzte Lebenseinheit der Gemüther wiederherzustellen die Fähigkeit hätte.

Wird durch den Tod des einen oder beider Ehegatten die Ehe auf natürlichem Wege aufgelöst, so wird damit das Vermögen der Verstorbenen nicht herrenloses Gut, sondern nimmt innerhalb der Familie den natürlichen Weg des Uebergangs auf die Ueberlebenden durch die Erbfolge, in welcher das Recht auf einen grössern oder geringern Antheil des Vermögens durch den Grad der Verwandtschaft bestimmt wird, in welchem sich die Ueberlebenden zum Erblasser befinden. Die durch die natürliche Einheit der Ueberlebenden mit dem Erblasser bedingte Erbfolge ist die Intestaterbfolge, die das Recht der Familie in der Erbfolge zur unmittelbaren Erscheinung bringt und sich entweder nach der durch die Ehe vermittelten Descendenz (der überlebende Ehegatte mit den Kindern), oder, in Ermangelung der Descendenten, nach dem Rechte der Ascendenten und der ihnen gleichstehenden nächsten Seitenverwandten, oder endlich nach dem Rechte der diesen zunächst stehenden entfernteren Seitenverwandten bestimmt.

Da es dem Individuum zusteht, über sein Vermögen als Eigenthum frei, also auch über seines Lebens Grenze hinaus zu disponiren, so liegt darin die testamentarische Erbfolge begründet, indem das Individuum im Testament seinen letzten Willen auch über seinen Tod hinaus zur rechtlichen Nothwendigkeit erhebt, wobei jedoch der Willkür die nothwendigen Schranken, die sich aus den durch die Ehe begründeten Familienverhältnissen ergeben, entgegengesetzt werden, so dass die Verpflichtung des Erblassers gegen die directen Erben rechtlich gewahrt und nur in Fällen vorliegender Verletzung der Pietät oder eines gegen das staatliche Gemeinwesen begangenen Verbrechens eine Uebergehung der directen Erben gestattet wird. Nur wenn die natürlichen Bande der Verwandtschaft völlig verschwunden oder die sittlichen Bande derselben wesentlich vernichtet sind, hat der Erblasser die absolute Freiheit, über sein ganzes Vermögen willkürlich zu verfügen, im letztern Falle also das Recht der Enterbung. Fehlen diese Bedingungen, so kann die sogenannte Familie der Freundschaft durch die Testirfreiheit nicht unbedingt und

ausschliesslich statt der berechtigten directen Erben eintreten, es muss vielmehr letztern, als den sogenannten Notherben, ein sogenannter Pflichttheil ihres Intestaterbes verbleiben.

Diese Verhältnisse dürfen endlich auch durch freiwillige, bei Lebzeiten des Erblassers abgeschlossene Erbverträge, bei denen Intrigue und Willkür leichtes Spiel haben, nicht verletzt werden.

II. Der Kreis der bürgerlichen Gesellschaft oder das Reich der Persönlichkeit in ihrer reflectirten Wirklichkeit.

§. 173.

Uebergang.

Ist schon die Erbfolge mit ihren besondern Unterschieden eine Spaltung der organischen Familieneinheit zur privaten Selbständigkeit der Einzelwillen, so vollzieht sich die Auflösung der Familie in die bürgerliche Gesellschaft, deren einheitliche selbständige Organisation die Gemeinde ist, als diejenige Vereinigung von Familien, welche sich ein gemeinsames System von Einrichtungen zur Erzeugung und Sicherung der für das Gedeihen des physischen und geistig-sittlichen Lebens nothwendigen Mittel geschaffen hat.

Der aus dem Kreise des Familienlebens als selbständige Persönlichkeit heraustretende Einzelwille steht als solcher zunächst auf dem Boden des particulären Bedürfnisses, dessen Befriedigung er aber nicht für sich allein, sondern nur durch Vermittelung Anderer erreicht. Das Bedürfniss des Einzelnen ist von dem Bedürfniss aller Uebrigen abhängig. Indem sich der Einzelne darin mit allen übrigen Gliedern der bürgerlichen Gesellschaft auf gleichem Boden weiss, tritt er freiwillig mit denselben zu einer Gemeinschaft der Zwecke zusammen und geht damit über die in der Familie gesetzte Nothwendigkeit des Naturgesetzes hinaus. So wurzelt die bürgerliche Gesellschaft in der Gemeinschaft der natürlich-geistigen Zwecke und Bedürfnisse, aus welcher die eigentliche vollendete Rechtsgemeinschaft, der Staat, erst hervorgeht. Sie setzt ebenso die Familie als ihre Grundlage, wie den Staat als ihre höhere Zweckeinheit voraus, geht aus jener hervor und weist auf

diesen hin. So schwebt sie zwischen Familie und Staat in der Mitte und vermag nicht unmittelbar auf sich zu beruhen, da sie eben zu ihrem Bestehen als Gemeinde fortwährend eine Mehrheit von Familien voraussetzt und durch ihre Functionen auf die vollendete Verwirklichung derselben im Staate hinweist.

Die Gemeinde ist als das geordnete und organisirte Leben der bürgerlichen Gesellschaft zugleich der Anfang und Keim, die Basis des eigentlichen Staatslebens, gleichsam ein Staat im Kleinen. Als Ganzes hat diese organisirte bürgerliche Gesellschaft ein Gemeindevermögen als festen Grundstock, aus welchem sie ihre Lebensnahrung zieht und ihren Gliedern die Möglichkeit ihres Unterhalts gewährt. So ist sie der bleibende Grund und die Heimath des Einzellebens im Falle der Noth. Darum ist es für jeden Einzelnen Pflicht, bei irgend einer Gemeinde Heimaths- oder Bürgerrecht zu haben, d. h., zur Gemeinde als Ganzem in einem rechtlichen Wechselverhältnisse zu stehen, welches bei allen Einzelnen gleich ist. In ihrem Innern ist die Gemeinde autonomisch organisirt, sie hat selbst die Wahrung der Interessen der Einzelnen und die Verwaltung des Gemeindevermögens, welche der Gemeindevorstand für die unorganische Masse der Gemeindeglieder, aus der er hervorgeht, vollführt.

Auf dem Boden der Gemeinde entfaltet sich nun die bürgerliche Gesellschaft in den besondern Elementen des Bedürfnisses und seiner Befriedigung durch die Arbeit, des auf der Arbeit ruhenden bürgerlichen Rechtsgesetzes und seiner Erhaltung, und des von der Gesellschaft erstrebten allgemeinen Wohls und seiner Sicherung und Förderung.

§. 174.

Das Bedürfniss und die Arbeit.

Auf der Vielseitigkeit des menschlichen Wesens beruht die Mannichfaltigkeit der menschlichen Bedürfnisse, die der Mensch nicht, wie das Thier, durch den unmittelbar vorgefundenen rohen Naturstoff, sondern durch freithätige Aneignung und Vergeistigung befriedigt. Die Thätigkeit für die Beschaffung dieser zur Befriedigung des Bedürfnisses geforderten Mittel ist die Arbeit, die für den Einzelnen eben so sehr Pflicht ist, als er ein Recht auf die Befriedigung des Bedürf-

nisses hat. In der Einheit dieses Rechts und dieser Pflicht beruht die Freiheit der Persönlichkeit und ihr unveräusserliches Naturrecht, das eben nichts Anderes als die wirklich gesetzte und als solche anerkannte Freiheit des Einzelwillens ist, die aber als Freiheit jedes Einzelnen eben zugleich die Freiheit Aller einschliesst und damit die Freiheit als blosses zufälliges, willkürliches Thun des Einzelnen ausschliesst. Nur der allgemeine Wille Aller ist die Voraussetzung für das Recht der Freiheit des Einzelnen.

Die Mittel und Bedingungen für die Verwirklichung dieser rechtlichen Freiheit stammen aus dem nicht durch die Thätigkeit der Subjecte erst hervorgebrachten, sondern bereits vorhandenen Grund und Boden, auf welchen daher Jeder ein natürliches und unwiderlegliches Eigenthumsrecht hat, was durch kein historisches Unrecht mit dem Scheine des Rechts aufgehoben werden kann, da der Grund und Boden für Alle auf eine von ihrem subjectiven Zuthun unabhängige Weise als unabhängig vorausgesetzt ist. Diess ist das ursprünglich für Alle gleiche Recht des Grundeigenthums, wonach der Boden niemals zu einem unbedingt dauernden und ausschliesslichen Privatbesitze, der das Anrecht der Uebrigen auf denselben ausschlösse, werden kann, sondern vielmehr Alle auf irgend eine, wenn auch nicht unmittelbar äusserliche, doch wenigstens vermittelte Weise durch ihre Thätigkeit, die Arbeit, auch an dem Genusse dieses Grundeigenthums als allgemeiner Eigenthumsquelle Theil haben müssen. Diess ist das unveräusserliche und unaufhebbare Naturrecht der Persönlichkeit und die reale Grundbedingung der bürgerlichen Gesellschaft. Freilich wird dieses ursprüngliche Grundeigenthumsrecht eines Jeden erst wirklich in seiner Arbeit, also durch Vermittelung seiner Thätigkeit; die Arbeit allein vermittelt die Wirklichkeit des allgemeinen Grundeigenthumsrechts.

Die gegenseitige rechtliche Feststellung der Arbeit und des Eigenthums zur Verwirklichung jenes ursprünglichen Rechts der Theilnahme am Grundeigenthume geschieht durch den Gesellschaftsvertrag, auf welchen die bürgerliche Gemeinschaft der einzelnen selbständigen Rechtspersonen in der Art gegründet ist, dass jeder Einzelne zufolge des allgemeinen Vertrags für die Verwirklichung seines besondern Eigenthumsrechts vermittelst der Arbeit und die dadurch bedingte Befriedigung seines Bedürfnisses nothwendig durch das gleiche

Recht Aller gebunden und dadurch in seiner privaten Willkür beschränkt ist. Um seinen rechtlichen Antheil an dem allgemeinen Grundeigenthum auch wirklich zu haben, ist es indessen nicht nothwendig, dass auch jeder Einzelne im äusserlichen, unmittelbaren Besitze des natürlichen Grundeigenthums, also Bebauer des Bodens selber sei. Sein Recht daran kann sich auch durch andere Formen der Thätigkeit und der Eigenthumserwerbung, immer aber nur in der Arbeit, vermitteln, die sich für den Bestand der Gesellschaft und die Befriedigung der Bedürfnisse Aller ebenso nothwendig erweisen.

So ergiebt sich der wesentliche Grundgegensatz zweier Hauptstände der bürgerlichen Gesellschaft, eines unmittelbaren und eines reflectirten Standes oder des Standes der unmittelbaren äusserlichen Grundeigenthümer oder des Standes der Urproduction (Jagd und Fischerei, Bergbau und Ackerbau) und des Standes der subjectiv vermittelten Production, als des Standes derjenigen, welche das durch die ursprüngliche Bearbeitung des Grundes und Bodens und die Gewinnung seiner Producte Hervorgebrachte zur vorausgesetzten Grundlage ihrer weitern subjectiven Thätigkeit haben, um dadurch neue Producte zu vermitteln. Die Möglichkeit des mittelst der Arbeit gesicherten Eigenthumsrechtes innerhalb dieses letztern Standes beruht auf der Regelung des Verkehrs der einen Production gegen die andere, d. h. in der Regelung des Werthes der Arbeitsproducte in ihrem gegenseitigen Verkehr, wodurch vermieden wird, dass der in der Arbeit hervorgebrachte Werth durch die Willkür des Privatinteresses oder den besondern Nutzen eines jeden besondern Standes bestimmt werde und eine blosse gegenseitige egoistische Ausbeutung der Einen durch die Andern, ein fortwährender geselliger Kriegszustand stattfinde.

Dieser zweite Hauptstand der subjectiv vermittelten Production gliedert sich wieder auf doppelte Weise. Zunächst hat er noch mit den materiellen Grundlagen des menschlichen Daseins zu thun, in Gewerben, Industrie und Handel, sofern die Thätigkeit des Subjects auf die Umbildung oder die äussere Vermittelung der Producte Aller mit Allen gerichtet ist; oder er hat es mit der freien Selbsthervorbringung des Geistes, mit der ideellen Production durch geistige Arbeit zu thun (Gelehrten-, Beamten-, Künstlerstand).

Diese Abgrenzung der Stände ist durch die nothwendige Theilung der Arbeit oder der Production wesentlich bedingt; jede dieser unterschiedenen Arbeiten und darum auch jeder dieser Stände hat mit den andern gleiches Recht und gleiche Würde innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, sofern sie allesammt für sich in wechselseitiger Ergänzung für die Interessen der Gesellschaft gleich nothwendige Geschäfte vollbringen. Alle Einzelne aber sind gleichmässig zum Wehrdienst, d. h. dazu verpflichtet, die Selbständigkeit der Gesellschaft gegen äussere oder innere Gefährdung ihres Bestehens, selbst mit Gefahr des Todes, mit den Waffen in der Hand zu schützen.

§. 175.

Das bürgerliche Gesetz und die Rechtspflege.

Die Anerkennung der Freiheit Aller durch Alle ist das Recht des bürgerlichen Gemeinwesens, in dessen Bewusstsein eben das Recht, als der allgemeingültige, vernünftige Wille der Freiheit existirt. Der Begriff dieses Willens oder des Rechts muss aber auch als Norm für die Einzelwillen ausdrücklich ausgesprochen und schriftlich aufgezeichnet, d. h. als Gesetz festgestellt und dieses den einzelnen Gliedern der Gesellschaft zur lebendigen Gegenwart erhoben und zugleich mit den auf die Verletzung desselben gesetzten Strafen öffentlich bekannt gemacht werden. Erst unter diesen Voraussetzungen kann es als Gesetz für Alle mit gleicher Verbindlichkeit gelten, weil darin der Wille aller Einzelnen nach seiner Allgemeinheit und wahren, vernünftigen Wesenheit gesetzt ist.

Um das Gesetz gegen Uebertretungen aufrecht zu erhalten und bestimmt hervorgetretene Rechtscollisionen sowie wirkliche, factische Rechtsverletzungen in die Einheit des Gesetzes zurückzuführen, ordnet das Gemeinwesen eine über den particulären Interessen und Leidenschaften der Einzelnen erhaben stehende, öffentliche Behörde, das Gericht, an, welchem die Rechtspflege obliegt. Das Gericht vereinigt aber in der Ausübung der Rechtspflege die doppelte Function des mit der Kenntniss des Rechts allseitig vertrauten Richters und der dem Leben der bürgerlichen Gesellschaft nahe stehenden Volksmänner. Da jeder Einzelne ein wesentliches Interesse hat, sich von der unparteiischen Ausübung des Rechts

und Gesetzes zu überzeugen, so muss die Rechtspflege öffentlich und mündlich geführt werden, wobei jedoch als Hülfsmittel schriftliches Verfahren mit eintreten kann. Im Urtheil wird sowohl das Thatsächliche, als auch der Grad der Schuld mit der Strafe, oder die Zweifelhaftigkeit der Schuld in der Entbindung von der Instanz, oder die wirkliche Freisprechung kundgegeben. Aufgehoben wird die Rechtsverletzung entweder durch die Strafe oder durch die Begnadigung oder durch Verjährung des Verbrechens.

Je nach den verschiedenen Graden der bestimmt hervorgetretenen Rechtsverletzungen hat auch die Rechtspflege verschiedene Formen. Als freiwillige Gerichtsbarkeit hat sie den Zweck, mögliche Rechtsverletzungen oder Rechtscollisionen durch Ordnen der äussern Verhältnisse, aus denen sie hervorgehen könnten, zu verhüten, und bewegt sich vorzugsweise auf dem Gebiet der Familie und zwar der werdenden oder sich auflösenden (Inventare über beigebrachtes oder hinterlassenes Vermögen, Theilungen, Testamente, Vormundschaftssachen).

Die streitige Rechtspflege hat wirkliche Verletzungen oder beabsichtigte Verletzung des Rechts zum Gegenstande, und die hier eintretende Form der Gerichtsbarkeit schlichtet entweder den bürgerlichen Rechtsstreit durch den Versuch einer freiwilligen Vermittelung im Vergleich, wobei die Parteien sich unter den Spruch des Vergleichsstifters ebenso unterwerfen, als denselben recusiren können; oder es tritt der bürgerliche oder Civil-Process zur Herstellung des Rechts auf, wobei die auf dem Grund erhobener Klage bewerkstelligte Einleitung des Processes, die eigentliche Verhandlung und das Urtheil die wesentlichen Momente des Verlaufs bilden.

Die peinliche Rechtspflege endlich hat die zum eigentlichen Verbrechen gewordene Rechtsverletzung als Gegenstand. Zum Verbrechen gehört, dass ein offenbares Recht thatsächlich, durch eine äussere Handlung verletzt worden, so zwar, dass eben der fremde Wille als solcher sich verletzt findet (volenti non fit injuria) und dem verletzenden Willen das verletzte Recht bewusst ist, mag nun ein Privatrecht (Ehre, Eigenthum, Leben und Persönlichkeit) oder ein gemeines Recht (des Publicums, der Familie, einer Corporation) oder der allgemeine Wille des Staates (das Staatsamt, die obrigkeitliche Autorität, das Staatsoberhaupt, die Verfassung, das Vater-

land) verletzt worden sein. In diesem Falle tritt das peinliche Gericht und der Criminalprocess auf, der sich auf Untersuchung und Beweis gründet.

§. 176.

Die Polizei.

Wird durch die Arbeit die Natur dem Geist unterworfen und wirklich angeeignet, durch das Gesetz und die Rechtspflege die ideelle Welt des Willens zum bewussten Dasein der Freiheit erhoben, so tritt in der Polizei eine Art von Präventivjustiz, als die das Wohl der bürgerlichen Gesellschaft vorsorgend bezweckende Function, in deren lebendige Bewegung ein, indem sie gewissermaassen, der väterlichen Strenge des Gerichtswesens gegenüber, als das mütterliche Auge die das Ganze der Gesellschaft und darin der besondern Gebiete des Einzellebens ordnende Macht ist und auf die Sicherung des allgemeinen Wohls bedacht ist, wo dem Einzelnen der Wille oder die Gelegenheit oder die Macht zur Verwirklichung seiner wesentlichen natürlich-geistigen Zwecke fehlt.

Durch die Gesellschaft wird der Egoismus des Einzelnen theils gehemmt, theils aber auch gefördert und der Willkür des von seiner wesentlichen Bestimmung für das Ganze sich lostrennenden Einzelwillens ein weiter Spielraum gewährt, so dass sein Verhalten ebensosehr dem Wohl des Ganzen gefährlich und schädlich werden kann, wie es die Möglichkeit enthält, dass sich der Einzelne auch innerhalb der vom Recht und Gesetze gezogenen Schranken physisch und geistig-sittlich durch masslose Unordnung in Arbeit oder Genuss selbst zerstöre. Diess zu verhüten, die den Kreis des Rechts sowie die Entwickelung der Arbeit und des Genusses beengenden und störenden Schranken zu beseitigen und das durch die Ungunst äusserer Umstände oder auch durch Schuld der Einzelnen gefährdete materielle und geistig-sittliche Wohl mit rettender oder vorsorgender Hülfe zu fördern: diess ist die ebenso umfassende als schwierige Aufgabe der Polizei, deren besondere Thätigkeiten in der Sorge für die Gesundheit, als Medicinal- oder Sanitätspolizei, in der Sorge für die Armen durch Unterstützung und Erleichterung der Arbeit, als Armenpolizei, und in der Sorge für Erhaltung und Pflege der guten Sitten, als Sittenpolizei, den allgemeinen Character der Vor-

mundschaftspolizei oder der gesellschaftlichen Fürsorge für die materielle Existenz und das leibliche Wohl der Einzelnen trägt; in der Hülfspolizei theils die einer wirksamen Einzelthätigkeit auf dem Boden der Gesellschaft entgegenstehenden physischen Hindernisse wegräumt, theils diese Thätigkeit der Einzelkräfte durch Gründung besonderer Institute ermöglicht und erleichtert, also ihre Vorsorge auf die Urproduction der Lebensmittel, auf die Gewerbe, auf den Handel richtet; in der Rechtspolizei endlich, die unmittelbar in das Gebiet der Rechtspflege übergeht, möglichen Collisionen der sich frei bewegenden Einzelkräfte vorbeugt und das Recht der Privaten, des Publicums und des Staates gegen mögliche Verletzungen zu schützen hat.

Das schwierigste Gebiet der Polizei, auf welchem sie für sich allein, ohne Beihülfe der Gesetzgebung und gesellschaftlicher Organisation, niemals ihrer Aufgabe gewachsen ist, ist das Proletariat oder die Masse arbeits- und subsistenzloser Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, der eigentliche Pöbel, der mit dem materiellen Elende zugleich in den Schmutz geistig-sittlicher Verworfenheit heruntersinkt. Aeusseres und inneres Unglück, verheerende Naturereignisse, ungünstige gesellschaftliche und geschichtliche Conjunctionen können, theils in Verbindung mit persönlicher Verschuldung, theils auch ohne Schuld der Einzelnen, die Verarmung derselben mit ihrem Elende erzeugen, dessen Verhütung oder Heilung Pflicht der Gesellschaft ist. Materielle Unterstützung und äusseres Wohlthun, auch wenn es förmlich organisirt auftritt, reichen nicht aus, wo die Schäden tiefer liegen; die Arbeit ist für Jeden Pflicht, und die seiner Kraft und Fähigkeit entsprechende Arbeit zu suchen für Jeden unerlässlich; oft aber widerstrebt die Ungunst und der Druck der Verhältnisse schlechthin auch dem ernstesten Willen des Einzelnen zur Arbeit. Und wie auf der einen Seite die Gesellschaft das Recht und die Pflicht hat, den arbeitsfähigen und arbeitskräftigen Müssiggänger mit Zwang zur Arbeit anzuhalten, so hat sie auch das Recht und die Pflicht, sogar auf Kosten der wohlstehenden Glieder der Gesellschaft dem Elende ihrer subsistenzlosen Glieder gründlich aufzuhelfen, wobei ihr indessen die sittliche Erziehung des Staates nothwendig zur Seite stehen muss.

III. Der Kreis des Staatslebens oder das Reich der Persönlichkeit ihrer organischen Totalität.

§. 177.

Uebergang.

Umfasste das bürgerliche Recht nur Rechte der Einzelnen als solcher oder derselben in ihren besondern Wechselbeziehungen zu andern Einzelpersonen, so muss sich die Idee des Rechts, als die Verwirklichung der Freiheit zum äussern Dasein, aus dieser ihrer Zersplitterung auch wieder in sich selbst zur Einheit zurücknehmen, sich als Centralidee des Rechts erfassen und in dieser ihrer nothwendigen Allgemeinheit und Totalität äusserlich verwirklichen. Diess geschieht im Staate. Das natürlich-geistige Leben der gesellschaftlichen Gesammtheit als eines theils durch die Thätigkeit ihrer einzelnen Glieder, theils durch unmittelbar vom Ganzen ausgehende Institutionen gegliederten einheitlichen Ganzen ist der Staat.

Als solcher ist er seinem wesentlichen Begriffe nach kein blosses Aggregat von vielen atomistischen Einzelwillen, was selbst kaum die bürgerliche Gesellschaft wäre, sondern die einheitliche Totalität der sich in der Allgemeinheit des Willens anschauenden und als Ganzes wissenden Einzelwillen. Der Staat ist keine blosse Anstalt zum Schutze des Lebens und des Eigenthums und zur Befriedigung der materiellen Lebensbedürfnisse; ebensowenig ist er ein blosses willkürlich gemachtes oder durch Vertrag entstandenes Rechtsinstitut oder gar eine blosse Polizeianstalt, wozu ihn freilich oft genug absolutistisches Gelüste degradiren möchte; sondern er ist wesentlich sittliches Institut. Denn sein Inhalt ist eben das vollendete System des menschlichen Freiheitslebens, die Gesammtheit der materiellen und geistigen Interessen der bürgerlichen Gesellschaft; und seine Form ist der praktische Geist, das Freiheitsleben, in seiner äussern Erscheinung und allseitigen Entwickelung.

Sofern der Staat den nothwendigen allgemeinen Willen der Freiheit als für Alle geltendes Gesetz aufstellen, denselben durch seine Gewalt realisiren und durchführen und endlich sich als eine ungetheilte einheitliche Totalität wissen und wollen

muss, ist er Gegenstand des äussern Staatsrechts, dessen Organismus sich somit als Gesetzgebungs-, Regierungs- und Souveränetätsrecht gliedert.

Der Einzelne hat aber an den Staat, dem er durch Geburt angehört, den rechtlichen Anspruch auf Vermittelung der nothwendigen Bedingungen zur Verwirklichung seiner totalen, natürlich-geistigen Persönlichkeit, somit auch das Recht auf Bildung, welches Recht der Staat selbst gegen den etwa noch unwahren, unmündigen, oder unfreien und verkehrten Willen durchzuführen die Pflicht hat, weil das Recht der Bildung im Wesen des Menschengeistes selbst begründet ist. Dieses innere Staatsrecht oder die Rechtspflicht des Staates zur geistig-sittlichen Bildung seiner Bürger gliedert sich als das System des Unterrichts, als Pflege der Wissenschaften und als Pflege der Kunst.

Als besonderer Organismus des innerhalb der gemeinsamen Naturbasis eines bestimmten Volksgeistes sich entfaltenden Freiheitslebens ist der Staat eine Individualität neben andern staatlichen Individuen. Diess führt den Staat über sich hinaus und setzt ihn in ein bestimmtes Verhältniss zu andern Staaten. Die Entwickelung dieses Verhältnisses der Staaten unter einander ist das gegenseitige Staaten- (oder gewöhnlich sogenannte Völker-)Recht, dessen Organismus sich als das System der friedlichen, als das der feindlichen Staatenverhältnisse und als das System der Bedingungen des allgemeinen Völkerverkehrs gliedert.

A. Das äussere Staatsrecht.

§. 178.

Das Gesetzgebungsrecht.

Das Gesetz ist der allgemeine und nothwendige Wille der Freiheit, als für alle Glieder der organisirten Gesellschaft gültiger und verbindlicher. Darum haben auch Alle wie das Interesse, so auch das Recht, an der Hervorbringung dieses allgemeinen Willens oder des Gesetzes Theil zu nehmen, um eben darin ihren eignen wesenhaften Willen als einen durch ihre Freiheit mitgesetzten wieder zu erkennen und anzuschauen. Um ihn öffentlich auszusprechen und geltend zu machen, bedarf es, da nicht alle einzelne Glieder der Staats-

gesellschaft zusammenkommen können, einer Vertretung der Vielen durch Wenige, einer Repräsentation der vielen Willen durch Einzelne, welche von jenen mit dem Vertrauen gewählt werden, dass sie wirklich den Willen der Vielen in deren wahrem Sinne aussprechen und öffentlich vertreten. Diess ist die Volksvertretung im Kammersystem.

Da es jedoch bei dieser Vertretung der vielen Willen nicht bloss auf die in denselben wesentlich gesetzte Allgemeinheit des Willens, sondern zugleich auf seine wesentliche Wahrheit und Nothwendigkeit ankommt, so muss zur Vertretung des allgemeinen Willens der Vielen auch die Beweisführung seiner Wahrheit kommen, und diess geschieht in der Debatte der Abgeordneten, in welcher die Verschiedenheit der Ansichten sich geltend macht, um sich endlich in der Abstimmung durch die Mehrheit zu möglichster Einheit auszugleichen.

Die erste und hauptsächliche Function der Volksvertretung ist die Gesetzgebung, die gewöhnlich nur die bereits vorhandene Gesetzlichkeit fortbildet, ursprünglich aber bei der Feststellung des eigentlichen Staatsgrundgesetzes oder der Verfassung (Constitution) als constituirende Versammlung auftritt. Die Verfassung des Staates ist die Gesammtheit derjenigen rechtsgültigen Grundbestimmungen, die sich auf die äussere Form des Staats und die Art und Weise der Repräsentation der höchsten Einheit im Staatsoberhaupte beziehen. Die Verfassung darf ihre eigne Entwickelung und Verbesserung nicht durch Festsetzung ihrer Unveränderlichkeit unmöglich machen, sondern muss sich den Weg der Abänderung vorbehalten. Die zweite Classe der Bestimmungen des Staatsrechts betrifft die eigentlichen Rechtsgesetze, in welchen dasjenige festgestellt ist, was in dem so constituirten und organisirten Staate im Einzelnen rechtsgültig sein soll, sei es als bürgerliches oder als Strafgesetz.

Da die auf Seiten der höhern Staatsbeamten möglichen Verfassungsverletzungen nicht den ihnen selbst untergeordneten Gerichten überlassen werden können, so wird aus dem Körper der Volksvertretung für solche Fälle ein besonderes Gericht, der Staatsgerichtshof, eingesetzt, in welchem der allgemeine und nothwendige Wille als unabhängige Norm und Macht gegen alle Willkür der regierenden Einzelwillen sich geltend macht. Ohne diese Institution des Staatsgerichts

wären die Gesetze und insbesondere das Verfassungsgesetz nicht dasjenige, was sie sein sollen, nämlich für alle Glieder des Staats und somit auch für die regierende und vollziehende Gewalt gültige Normen.

Mit der Verwaltung vermittelt sich die Gesetzgebung durch die der Volksvertretung endlich noch zustehende Steuerverwilligung, als die Regulirung der für die Subsistenz des Staates erforderlichen Mittel, wobei es sich um verhältnissmässige Umlegung der Steuern auf die verschiedenen Productionszweige der bürgerlichen Gesellschaft, überhaupt um die Festsetzung der Quellen des Staatseinkommens handelt.

§. 179.

Das Regierungs- und Verwaltungsrecht.

Die Einführung des allgemeinen und nothwendigen Willens in die concreten Sphären des Lebens vermittelt sich durch die Function der Regierung oder Verwaltung, die durch den Sinn und Geist des Gesetzes selbst bestimmt und beherrscht werden muss, ohne dass sie doch in dieser Unterordnung unter die Norm des Gesetzes zum selbstlosen Mechanismus herabzusinken hätte.

Die Verwaltung gliedert sich aber in gewisse Hauptunterschiede, als innerlich unterschiedene Einheiten oder Verwaltungszweige (Ministerien), welche das innere Staatsleben, die äussere Subsistenz des Staats und die Rechtspflege zu ihrem besondern Inhalt haben. Diese Verwaltungszweige gliedern sich wiederum in besondere Sphären, die Verwaltungsbehörden, deren jede ihren bestimmten Wirkungskreis innerhalb des allgemeinen Verwaltungszweiges, dem sie angehört, hat. Sie sind büreaukratisch organisirt, wenn die Entscheidung der ihnen zugehörenden Angelegenheiten in Eine Hand gelegt ist, und collegialisch organisirt, wenn die Entscheidung das Resultat der Ansichten mehrerer Mitglieder ist. Endlich sind die Verwaltungsbehörden selbst in einzelne Stellen getheilt, denen die einzelnen Individuen (Beamten) vorstehen, d. h. in Staatsämter.

Die Geschäftskreise der Verwaltung haben die verschiedenen Kreise des Freiheitslebens, je nachdem sie in irgend einer unmittelbaren Gemeinschaft der Interessen stehen, zu ihrem Inhalte. Die Ausdehnung der Geschäftskreise richtet

sich nach den Räumen, über welche sich die persönliche Wirksamkeit zu erstrecken im Stande ist. Es handelt sich dann darum, die in den verschiedenen Geschäftskreisen herrschenden Willen, soweit es für die Gesammtheit nöthig ist, mit einander in Verbindung zu setzen, was auf doppelte Weise möglich ist, einmal nämlich so, dass Geschäftskreise eines und desselben Verwaltungszweiges zu einem Geschäftssysteme verbunden werden, und sodann so, dass diese Systeme selbst wiederum verbunden werden. Für die Gemeinschaft der unmittelbaren Interessen der Individuen ist die föderalistische Verbindung der Geschäftskreise hinreichend; für die Gemeinschaft der mittelbaren, d. h. nur für die Einheit des Staats bestehenden Interessen wird der Centralismus nothwendig. Nur kann es nicht die Aufgabe der Centralgewalt sein, die freie Bewegung der Föderationen zu unterdrücken, sondern ihre Interessen nur mehr und mehr mit sittlichem Gehalte zu erfüllen, um die centralistische Bevormundung möglichst auf ihr Minimum zu beschränken.

Obgleich die Zwecke der Staatsverwaltung wesentlich Freiheitszwecke, also sittliche Zwecke sind, so bedarf dieselbe doch in Bezug auf die Mittel einer mechanischen Technik, die jedoch niemals so sehr in den Vordergrund treten darf, dass die beseelende Einheit verschwindet und der Schein entsteht, als ob der Mechanismus der Staatsverwaltung, die Büreaukratie, der Staat selbst wäre; der Staat hat einen Mechanismus seiner Verwaltung, aber er ist kein Mechanismus, sondern die freie, sich selbst regierende Gesellschaft.

§. 180.

Das Souveränetätsrecht.

Indem der allgemeine und nothwendige und als solcher auch selbständige und unabhängige Grundwille, in welchem sich alle Glieder der staatlichen Gesammtheit wesentlich Eins wissen und in welchem sie zugleich die Eine Quelle ihres Rechts und ihrer Freiheit, sowie der zu ihrer Verwirklichung und Erhaltung dienenden Mittel wissen, in dieser einheitlichen Totalität zugleich die Macht ist, den Zweck der Gesellschaft zu realisiren und ihr Recht zu behaupten, ist sie souveräne Gesellschaft. Der Staat ist, als organisirte und dirigirte Gesellschaft, seinem wesentlichen Begriffe nach auch souveräne

Gesellschaft, die ihre eigne Rechts-, Zweck- und Machtvollkommenheit in sich selbst hat und sich selbst regiert, nicht aber durch eine ihr äusserliche und fremde Macht regiert wird.

Diese Souveränetät des Staates, die sich in jedem Gesammtentschluss, jeder Gesammtthat und jeder Gesammtwirkung der Staatsgesellschaft äussert, in allen ihren Aeusserungen aber stets einfach und ungetheilt eine und dieselbe bleibt, kann ihrem Principe nach niemals die eigentliche Qualität eines Einzelnen im Staate, sondern nur der organischen Gesammtheit als solcher sein; die allgemeine und nothwendige wesenhafte Einheit des Staatswillens kann nicht in einem Einzelnen als solchem enthalten sein. Wohl aber kann sie mit dem Willen Aller auf eine Einzelperson übertragen werden, so dass dieser Einzelne die Souveränetät der Gesammtheit repräsentirt und in seiner Person die höchste Gewalt für den Zweck vereinigt, dass in ihrem Centrum alle besondern Gewalten des Staats, als der Einheit des Ganzen, unterworfen bleiben und eine Zerreissung der Einheit des Ganzen vermieden wird.

Diese die Souveränetät des Staats äusserlich repräsentirende Einzelperson ist das Oberhaupt des Staats, dessen Gewalt zwar formell als der fortlaufende Act eines einzelnen Willens hervortritt, eines solchen jedoch, der wesentlich in dem allgemeinen Willen, dem Gesetze der Gesammtheit, ruht. Dass das Staatsoberhaupt nothwendig erblich sei und nicht durch Wahl zur Repräsentation der Souveränetät der staatlichen Gesellschaft bestimmt und berufen sein könne, liegt nicht im Begriffe der Souveränetät.

B. Das innere Staatsrecht oder die Rechtspflicht des Staates zur geistig-sittlichen Bildung seiner Glieder.

§. 181.

Der Organismus des Unterrichts.

Die Bestimmung des Menschen ist seine Freiheit, die thätig-bewusste Entwickelung seines Wesens. Als Bürger des Staates hat das Individuum einen rechtlichen Anspruch auf die Vermittelung der allseitigen Verwirklichung der Frei-

heit durch das Ganze, sofern er ein wahres, lebendiges Glied dieses Ganzen nur dadurch werden kann, dass er sein Wissen, Wollen und Thun mit dem allgemeinen, wesenhaften Willen des Ganzen erfüllt. Diess geschieht aber durch die Bildung des Individuums, d. h. durch die Erhebung seiner wesentlichen Natur zur wirklichen Freiheit. Die Arbeit dieser Befreiung des natürlichen Individuums zur bewussten und gewollten Erfüllung seines Lebenszweckes oder die Arbeit der Bildung ist das absolute Recht des Individuums, zu dessen Verwirklichung ihm der Staat die Mittel zu geben verpflichtet. Er thut diess durch den Unterricht, der die intellectuelle Sittlichkeit des Individuums bezweckt und demselben sein allgemeines Wesen und seine Bestimmung zum allgemeinen Bewusstsein zu bringen hat. Der Organismus des Unterrichts ist die Schule, die darum nothwendig Staatsinstitut ist, wenn auch ihrer unterscheidenden Eigenthümlichkeit nach in einem andern Sinne, als die übrigen Staatszweige.

Nach den wesentlichen Lebenszwecken und besondern Bildungsbedürfnissen der bürgerlichen Gesellschaft entfaltet sich der Gesammtorganismus des Unterrichts in drei Hauptstufen der Unterrichtsschule.

Während der untere Stand der Gesellschaft, der Stand der materiellen Urproduction, in der allgemeinen Volksschule das geringste Maass der nothwendigen Bildung, wie sie für Ackerbau und niedere Gewerbe, insbesondere auf dem Lande, erforderlich und hinreichend ist, in Anspruch nimmt, wird in den Mittelschulen die Durchschnittsbildung für den eigentlich sogenannten Mittelstand, insbesondere den Gewerb-, Fabrikanten- und Handelsstand in Städten, geboten, dessen Lebens-, Berufs- und gesellige Zwecke schon eine umfassendere und allgemeinere Form der Bildung und des Unterrichts heischen. Wird diess im Allgemeinen durch die Real- und höheren Bürgerschulen erreicht, so haben die höhern Gewerbschulen oder polytechnischen Lehranstalten die bestimmte Ausstattung mit derjenigen allgemeinen Ausbildung und denjenigen besondern technischen Kenntnissen zu geben, welche zum selbständigen Betrieb der höhern Landwirthschaft, des Fabrikwesens, der Pharmacie, der Handelswissenschaft, des Baufachs u. s. w. nöthig sind. Für diejenigen dagegen, welche zur eigentlich gelehrten und höheren künstlerischen Bildung des allgemeinen Standes, als des Standes der ideellen

Production, fortschreiten wollen, bieten die Gymnasien oder sogenannte Gelehrtenschulen die geeignete Gelegenheit.

Ist in diesen drei Unterrichtsschulen des Mittelstandes der Kreis der mittleren Unterrichtsschule beschlossen, so wird die höchste Stufe der im Staate sich darstellenden Volksbildung, die eigentliche Bildung des allgemeinen Standes selbst, auf der Hochschule oder Universität, als der eigentlichen Erkenntnissschule, erworben, als Ausbildung für besondere wissenschaftliche Fächer und den höhern geistigen Lebensberuf. Entfaltet sich die durch die Volksschule erzielte Bildung auf der breitesten und weitesten Grundlage, wie sie das Bedürfniss der Masse des Volkes erheischt, so verengert sich der Kreis der Theilnehmer an der Mittelbildung in den aufsteigenden Unterrichtsstufen der Real-, höhern Gewerb- und gelehrten Schulen mehr und mehr und schliesst sich endlich in der Erkenntnissschule zur allgemeinen Spitze der höchsten Intelligenz zusammen, wo es sich nicht mehr um blosse Mittheilung von Kenntnissen und deren Aufnahme in die Vorstellung, sondern um eigentliche Erkenntniss, um die Umwandlung des Stoffs in wirkliches Wissen handelt.

Der Inhalt der Bildung ist auf allen Stufen der Unterrichtsschule derselbe, wesentlich Eine Bildung für alle Glieder des Staats, nur mit den durch die Natur des Geschlechts- und Standesunterschieds bedingten Unterschieden und Modificationen. Das Universalreich des Wissens, Natur, Geist und Geschichte, ist der Gegenstand des gesammten Unterrichts. Auf allen Stufen desselben kommen auch alle Seiten des Wissens vor, und der ganze Reichthum menschlicher Bildung ist wenigstens in seinen Resultaten jedem Stande zugänglich. Nur in dem Umfange des Details und in der geistigen Bewältigung des Wissensstoffes, sowie in dem grössern oder geringern Grade der Uebersichtlichkeit und Popularität des Unterrichts liegt der qualitative Unterschied der einzelnen Stufen der Unterrichtsschule. Der Unterricht steigt von der streng wissenschaftlichen Form und Universalität herab bis zur durchsichtigsten, allgemein verständlichsten Popularität, wie solche das Bedürfniss der unmittelbaren Vorstellungsweise erheischt; dieselbe Substanz des Wissens, wie auf der Hochschule, wird nur in anderer Form auch in der Volksschule und in den Mittelschulen geboten, mag auch durch die besondern Lebenszwecke und Bildungsbedürfnisse der Schüler

diese oder jene Seite des Wissens ein relatives Uebergewicht über die andern erhalten.

§. 182.

Die Pflege der Wissenschaft als solcher.

Ist der Unterricht die Ueberlieferung des Wissens von Seiten der Wissenden an die Nichtwissenden, und war im Organismus des Unterrichts auch die Hochschule eben nur nach ihrer Bestimmung als höchste Unterrichtsanstalt vorgekommen: so hat doch die Wissenschaft neben dieser Bestimmung noch eine von der Schule als solcher unabhängige und an und für sich seiende, selbständige Bestimmung, die sie durch Vermittelung des Staates erreicht.

Von der Wissenschaft, nach dieser letztern Seite betrachtet, geht aller reelle Fortschritt im menschlichen Leben aus, sofern die Erkenntniss oder das freie Wissen jede fortschreitende Entwickelung des menschlichen Gesellschaftslebens vermittelt, das Bewusstsein von allem bloss Ueberlieferten und einseitig Festen, Starren, Ueberlebten reinigt und die Sitte von aller Verknöcherung befreit. Indem die Wissenschaft fortwährend alle Reformen des Bewusstseins vollbringt, durch welche der Geist auch in seinem praktischen Leben den fortgehenden Process seiner Befreiung feiert, ist sie das erneuernde, verjüngende, reformative Princip des Staatslebens, welches, wenn es ungehindert gepflegt werden kann, den Staat am Sichersten vor Revolutionen bewahrt und ihm seine gesunde Entwickelung sichert. Die Wissenschaft bethätigt sich an allen Arbeiten und Kämpfen der geistig-sittlichen Lebensentwickelung und ist in ihrer höchsten Spitze, als Philosophie, die Selbsterkenntniss der politischen Gesellschaft als souveräner Macht, das höchste Selbstbewusstsein der souveränen, zum Staat organisirten Gesellschaft.

So kommt der Wissenschaft und nur ihr allein die theoretische Suprematie über das ganze Leben zu, dessen Praxis sie theoretisch beherrscht; sie ist die höchste Intelligenz des Staates, die er als solche — wenn er sich anders selbst versteht — auch willig anerkennt und nicht mit Machtsprüchen polizeilich zu beherrschen sucht. Nur im Staate aber geht die Entfaltung und der Betrieb der Wissenschaft vor sich;

er gibt ihr die äussern Mittel und Bedingungen, sowie die Garantieen ihrer freien Bewegung durch die gesetzgebende Gewalt; er lässt sie sich frei aus ihrem eignen Innern heraus organisiren und associiren, gibt ihr freie Aeusserung in Wort und Schrift, in Lehre und Kritik; denn die Wissenschaft in ihrer freien, von aufrichtigem sittlichen Wahrheitsstreben getragenen Bewegung ist allein leidenschaftslos, denn sie ist fort und fort ihre eigne Kritik.

Das wissenschaftliche Leben, als die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder Wissens, vollzieht sich durch gegenseitige Mittheilung des Wissens mittelst der Sprache oder durch den wissenschaftlichen Verkehr. Das Wesen und Leben der Wissenschaft ist eben Gemeinschaft. Weil nun die Wissenschaft wesentlich an die Sprache gebunden und diese, zufolge des Hinwegfallens des esoterischen Characters der Wissenschaft, zunächst die Nationalsprache ist, so kommt auch die wissenschaftliche Gemeinschaft zunächst nur als nationale und innerhalb einer besondern staatlichen Nationalität zu Stande und geht erst durch eine weitere Vermittelung über die Grenze des Nationalstaates hinaus, indem die besondern nationalen Sprachen untereinander in eine Gemeinschaft treten und sich wechselseitig für einander aufschliessen.

Die wissenschaftliche Gemeinschaft setzt als ihre Bedingungen zweierlei voraus. Einmal die Theilung der Einzelnen in die wissenschaftliche Forschung, und solche Theilung umfasst sowohl die Gliederung der Einen Wissenschaft in eine organische Vielheit besonderer Fächer oder wissenschaftlicher Disciplinen, als auch die Vertheilung der einzelnen Wissenschaftskräfte oder Wissenschaftsforscher unter diese Disciplinen, somit die Bestimmung des wissenschaftlichen Berufs der Einzelnen. Sodann wird die wissenschaftliche Gemeinschaft bedingt durch den Process der Mittheilung der Wissensproducte und der Resultate der Forschung unter den Wissenden oder Forschenden selbst, was durch die Schrift als wissenschaftliches Communicationsmittel geschieht. Durch die Schriftstellerei bildet sich ein gemeinschaftlicher Schatz von wissenschaftlichen Erzeugnissen, die wissenschaftliche Literatur, welche die bleibende und zugleich fliessende Grundlage für die weitere Entwickelung der Wissenschaft bildet. Endlich ist die wissenschaftliche Gemeinschaft auch bedingt und wird gefördert durch die mündliche Lehre der Wissenschaft als solcher oder

durch den Verkehr zwischen den Meistern und Jüngern der Wissenschaft. Jeder Mann der Wissenschaft oder jeder Gelehrte soll diese drei wissenschaftlichen Functionen, wenn auch nicht gerade alle in gleichem Maasse, in sich vereinigen, er soll Forscher, Schriftsteller und Lehrer sein.

In Bezug auf die Mittheilung der wissenschaftlichen Forschung durch die Lehre, also im Elemente des Gegensatzes zwischen Meistern und Jüngern oder Gelehrten und Ungelehrten, organisirt sich die wissenschaftliche Gemeinschaft als Universität, universitas literarum, an welcher die einzelnen wissenschaftlichen Disciplinen in den Facultäten ihre Vertretung finden. Die hergebrachte Eintheilung der Facultäten genügt den Forderungen einer organischen Gliederung der Wissenschaft aus ihrem eignen universellen Begriffe nicht mehr; sie beruht auf einer bloss empirisch-äusserlichen Zusammenstellung und oberflächlichen Gruppirung der wissenschaftlichen Fächer, wobei kein eigentlich organisirender Begriff, kein von Innen herausgestaltendes Princip zum Grunde liegt. Nur aus ihrem eignen Einheitsbegriffe, der Idee des Wissens selbst, können sich die besondern Wissenschaften entfalten. Sofern nun die Aufgabe des Wissens oder des universellen Erkennens keine andere ist, als die, das wirkliche lebendige Universum im menschlichen Erkennen zu reproduciren, die gegebene Welt denkend zu begreifen: so ist eben die Idee des Universums der organische Lebenskeim, aus welchem die einzelnen Seiten des allgemeinen Wissens hervorgehen. Wird nun die Welt als Einheit der drei grossen Daseinsgebiete: Natur, Geist und Geschichte, vorgestellt, so bewegt sich auch das Erkennen des Weltganzen, das allgemeine Wissen, in diesen drei Sphären der Natur, des Geistes und der Geschichte, und nach diesen drei grossen Haupterkenntnissgebieten gliedert sich die universitas literarum in die drei Hauptfacultäten: naturwissenschaftliche, geisteswissenschaftliche und geschichtswissenschaftliche Facultät, deren jede wiederum nach den wesentlichen Begriffsseiten ihres Gegenstandes in drei besondere facultative Sectionen zerfällt. Die naturwissenschaftliche Facultät schliesst die mathematische, physicalische und physiologische Section, die geisteswissenschaftliche Facultät die psychologische, philosophische und ästhetische Section, und die geschichtsphilosophische Facultät die ethisch-politische, historisch-ethnographische und religionsphilosophische Section in sich.

Die wissenschaftliche Schriftstellerei organisirt sich zur kritischen Jurisdiction in der Academie, als der organischen Vereinigung der Gelehrten zu gemeinsamer Ausübung des wissenschaftlichen Gerichts über die wissenschaftliche Schriftstellerei oder der wissenschaftlich-literarischen Kritik. Auch die Academie steht, wie die Wissenschaft, auf dem Boden der Nationalität, also des Staates, als eine Corporation innerhalb des Staates, die jedoch mit dem wissenschaftlichen Körper der Universität zusammenfallen kann. Die Kritik hat in der Wissenschaft eine analoge Aufgabe, wie die politische Gerichtsbarkeit und die Polizei.

§. 183.

Die Pflege der Kunst.

Gleich der Wissenschaft ist auch die Kunst eine der Sphären, in welchen die nationale Bildung des Staats zum Bewusstsein oder vielmehr hier bei der Kunst zur Anschauung und zum unmittelbaren Innewerden ihrer unendlichen Freiheitssubstanz gelangt. Auch die Kunst ist darum wesentlicher Zweck des sich selbst verstehenden Staates, so zwar, dass der Staat in der Setzung und Anerkennung dieses Zweckes durch die Pflege der Kunst zugleich ihre innere Unabhängigkeit und Selbständigkeit voraussetzt und damit zugleich der Kunst ihr Gebiet über die Grenzen des Staates hinausweist in die absolute Unendlichkeit des Freiheitslebens. Die Kunst einer jeden Nation entspricht ihrem bestimmten Bewusstsein vom Ideale der Freiheit. Der Staat aber umfasst die Kunst nicht bloss als objectives Bildungsmittel seiner Glieder, sofern der ästhetische Genuss wesentlich den Impuls zu sittlicher Thätigkeit enthält, als zur wirklichen Ausführung dessen, wovon die Kunst nur eine Weissagung ist, sondern er anerkennt sie zugleich nach ihrer wesentlichen Selbständigkeit und Unabhängigkeit, als Selbstzweck.

Vermittelst der individuell bestimmten Darstellung des Reiches der Persönlichkeit im Elemente des schönen Scheines entsteht innerhalb der staatlich organisirten Gesellschaft die Gemeinschaft des künstlerischen Verkehrs, dessen Gegenstand die schöne Kunstproduction ist. Durch die Gemeinschaft des Kunstlebens kommt ein gemeinschaftlicher Schatz von Kunstwerken zu Stande, ein objectiv künstlerisches Gemeingut, an

welchem Jeder Gefühl und Anschauung bildet und seinen Sinn mit dem Ideale erfüllt. Auch die gemeinsamen Kunstschätze erwachsen ursprünglich auf dem Boden der Nationalität, sie schliessen sich aber in ebendemselben Maasse, in welchem sich die Nationalitäten einander annähern und mit einander geistig vermitteln, wechselseitig für einander auf.

Diesem gemeinsamen Kunstschatze gegenüber verhalten sich die dazu activ mitwirkenden Individuen als eigentliche Künstler, die nur aufnehmenden und empfangenden, als solche aber nothwendig mit passivem Kunstsinn und Kunstgeschmack begabten Individuen als Kunstlaien. Die Theilung der Arbeit unter den Künstlern bedarf nicht in derselben Weise, wie bei den Männern der Wissenschaft, einer besondern Regulirung und Organisation, da sie sich durch die specifisch künstlerische Naturanlage von selbst gründet. Die Gemeinschaft des künstlerischen Verkehrs hat zur Bedingung ihrer Verwirklichung eine gegenseitige Anziehung und Verwandtschaft der künstlerischen Anschauungen und Stimmungen, auf dessen Grunde sich sowohl die besonderen Kunstgebiete als auch die individuellen Anschauungen der einzelnen Künstler für einander aufschliessen und durch diese Wechselseitigkeit einen gemeinsamen individuellen und nationalen Grundtypus der Kunst, den Grundcharacter, hervorbringen, welcher sich durch lebendige Vermittelung mit andern Nationalitäten mehr und mehr zur Universalität vollendet. Ist dieser gemeinsame Typus, von welchem die künstlerische Individualität einer Zeit und einer Nationalität getragen wird, kein in dem Wesen der Kunst selbst und in dem unterscheidenden Character der Nation nothwendig begründeter, sondern nur durch zufällige Einflüsse willkürlich hervorgebrachter, mithin ein künstlich gemachter, nur conventioneller, so ist diess die Kunstmode.

Derjenige reale Boden innerhalb des Staatslebens, auf welchem sich die Gemeinschaft des künstlerischen Verkehrs als gegenseitiger Austausch der künstlerischen Bildung verwirklicht, ist vorwaltend der Boden der Familie und des geselligen Lebens. Hier ist es, wo sich der künstlerische Verkehr im eigentlich geselligen Spiel und in der freien geselligen Conversation, im gymnastischen Spiel und seiner vollendeten Entfaltung im Tanz, im eigentlichen öffentlichen Volksfest und endlich in der Schaubühne, welche für die Darstellung des dramatischen Kunstwerks als solchem und damit zugleich für

die Vereinigung aller übrigen Künste den lebendigen volksthümlichen Mittelpunkt bildet.

C. Das gegenseitige Staatenrecht oder das Völkerrecht.

§. 184.

Die friedlichen Staatenverhältnisse.

Indem der Staat die Zwecke der Wissenschaft und Kunst als die seinigen setzt, weist er damit über seine eigne nationale Schranke hinaus; in der wissenschaftlichen und künstlerischen Gemeinschaft geht dem Individuum das Bewusstsein auf, dass seine Bestimmung nicht in der Grenze des Staates und der Nationalität beschlossen ist, sondern auf die universelle Unendlichkeit des allgemein Menschlichen hingewiesen ist. Dieses Bewusstsein kommt aber auch innerhalb der staatlichen Sphäre selbst zur Anerkennung, in den Beziehungen nämlich, die sich der Staat zu andern Staaten, die Nation zu andern Nationen gibt. Auf dem Boden dieser Wechselbeziehung bewegt sich das gegenseitige Recht der Staaten, das gewöhnlich sogenannte Völkerrecht, als das System derjenigen Rechtsbeziehungen, worin die zu besonderen nationalen Organismen constituirten Rechtsgemeinschaften, unter Festhaltung ihrer Souveränetät, ihrer wesentlichen Zweckeinheit sich bewusst werden, oder aber in der feindseligen Entgegensetzung ihrer besonderen Willen beharren. Nach ersterer Beziehung ergeben sich die friedlichen, nach letzterer die feindlichen Staatenverhältnisse.

Der Grund, welcher die einzelnen Staaten über sich hinausführt, liegt in ihrem Wesen als besonderer, nationell bestimmter, somit begrenzter Rechtsgemeinschaften. Das Recht, dessen Grundwesen die unendliche, allgemeine Geltung der Freiheit ist, gelangt zunächst nur darin zur erscheinenden Wirklichkeit, dass es sich innerhalb einer bestimmten Nationalität zum staatlichen Organismus entfaltet. Der in der Idee des Rechts nach der vollendeten Totalität seines unendlichen Wesens enthaltene Trieb zur Allgemeinheit und Unendlichkeit geht darum mit innerer Nothwendigkeit über den Einzelstaat hinaus und strebt sich mit dem daseienden Rechtswillen anderer Staaten zu einigen.

welchem Jeder Gefühl und Anschauung bildet und seinen Sinn mit dem Ideale erfüllt. Auch die gemeinsamen Kunstschätze erwachsen ursprünglich auf dem Boden der Nationalität, sie schliessen sich aber in ebendemselben Maasse, in welchem sich die Nationalitäten einander annähern und mit einander geistig vermitteln, wechselseitig für einander auf.

Diesem gemeinsamen Kunstschatze gegenüber verhalten sich die dazu activ mitwirkenden Individuen als eigentliche Künstler, die nur aufnehmenden und empfangenden, als solche aber nothwendig mit passivem Kunstsinn und Kunstgeschmack begabten Individuen als Kunsthaien. Die Theilung der Arbeit unter den Künstlern bedarf nicht in derselben Weise, wie bei den Männern der Wissenschaft, einer besondern Regulirung und Organisation, da sie sich durch die specifisch künstlerische Naturanlage von selbst gründet. Die Gemeinschaft des künstlerischen Verkehrs hat zur Bedingung ihrer Verwirklichung eine gegenseitige Anziehung und Verwandtschaft der künstlerischen Anschauungen und Stimmungen, auf dessen Grunde sich sowohl die besonderen Kunstgebiete als auch die individuellen Anschauungen der einzelnen Künstler für einander aufschliessen und durch diese Wechselseitigkeit einen gemeinsamen individuellen und nationalen Grundtypus der Kunst, den Grundcharacter, hervorbringen, welcher sich durch lebendige Vermittelung mit andern Nationalitäten mehr und mehr zur Universalität vollendet. Ist dieser gemeinsame Typus, von welchem die künstlerische Individualität einer Zeit und einer Nationalität getragen wird, kein in dem Wesen der Kunst selbst und in dem unterscheidenden Character der Nation nothwendig begründeter, sondern nur durch zufällige Einflüsse willkürlich hervorgebrachter, mithin ein künstlich gemachter, nur conventioneller, so ist diess die Kunstmode.

Derjenige reale Boden innerhalb des Staatslebens, auf welchem sich die Gemeinschaft des künstlerischen Verkehrs als gegenseitiger Austausch der künstlerischen Bildung verwirklicht, ist vorwaltend der Boden der Familie und des geselligen Lebens. Hier ist es, wo sich der künstlerische Verkehr im eigentlich geselligen Spiel und in der freien geselligen Conversation, im gymnastischen Spiel und seiner vollendeten Entfaltung im Tanz, im eigentlichen öffentlichen Volksfest und endlich in der Schaubühne, welche für die Darstellung des dramatischen Kunstwerks als solchem und damit zugleich für

die Vereinigung aller übrigen Künste den lebendigen volksthümlichen Mittelpunkt bildet.

C. Das gegenseitige Staatenrecht oder das Völkerrecht.

§. 184.

Die friedlichen Staatenverhältnisse.

Indem der Staat die Zwecke der Wissenschaft und Kunst als die seinigen setzt, weist er damit über seine eigne nationale Schranke hinaus; in der wissenschaftlichen und künstlerischen Gemeinschaft geht dem Individuum das Bewusstsein auf, dass seine Bestimmung nicht in der Grenze des Staates und der Nationalität beschlossen ist, sondern auf die universelle Unendlichkeit des allgemein Menschlichen hingewiesen ist. Dieses Bewusstsein kommt aber auch innerhalb der staatlichen Sphäre selbst zur Anerkennung, in den Beziehungen nämlich, die sich der Staat zu andern Staaten, die Nation zu andern Nationen gibt. Auf dem Boden dieser Wechselbeziehung bewegt sich das gegenseitige Recht der Staaten, das gewöhnlich sogenannte Völkerrecht, als das System derjenigen Rechtsbeziehungen, worin die zu besonderen nationalen Organismen constituirten Rechtsgemeinschaften, unter Festhaltung ihrer Souveränetät, ihrer wesentlichen Zweckeinheit sich bewusst werden, oder aber in der feindseligen Entgegensetzung ihrer besonderen Willen beharren. Nach ersterer Beziehung ergeben sich die friedlichen, nach letzterer die feindlichen Staatenverhältnisse.

Der Grund, welcher die einzelnen Staaten über sich hinausführt, liegt in ihrem Wesen als besonderer, nationell bestimmter, somit begrenzter Rechtsgemeinschaften. Das Recht, dessen Grundwesen die unendliche, allgemeine Geltung der Freiheit ist, gelangt zunächst nur darin zur erscheinenden Wirklichkeit, dass es sich innerhalb einer bestimmten Nationalität zum staatlichen Organismus entfaltet. Der in der Idee des Rechts nach der vollendeten Totalität seines unendlichen Wesens enthaltene Trieb zur Allgemeinheit und Unendlichkeit geht darum mit innerer Nothwendigkeit über den Einzelstaat hinaus und strebt sich mit dem daseienden Rechtswillen anderer Staaten zu einigen.

Das hieraus sich ergebende friedliche Staatenverhältniss vereinigt in sich als besondere Seiten ebensowohl das Füreinandersein der Staaten in ihrer politischen Selbständigkeit und nationalen Souveränetät, als auch die in den Staatsverträgen sich darstellende Einigung der Staaten nach ihren verschiedenen Lebensfunctionen, und endlich die lebendige Vermittelung der beiderseitigen Wechselbeziehungen durch persönliche Organe der Staatenvertretung.

Die nothwendige Grundlage für das Eingehen eines speciellen Verhältnisses zwischen einzelnen Staaten ist das Geltendmachen der Souveränetät des einen Staates gegen den andern und von Seiten des letztern die Anerkennung dieser Souveränetät, als der Macht seines selbständigen und unabhängigen Centralwillens, wonach der Staat das Recht hat, von den Grenzen seines Gebietes, als seines Eigenthumes, jeden Auswärtigen auszuschliessen. Die Anerkennung des Souveränetätsrechts des einen Staates durch den andern enthält das ausgesprochene Urtheil des letztern, dass der fremde Staatsorganismus Sicherheit für die fremde Souveränetät und die Möglichkeit eines nähern völkerrechtlichen Verkehrs gewähre. Auf diese gegenseitige Anerkennung der Souveränetät gründet sich die wechselseitige Achtung der Staaten gegen einander.

Die Möglichkeit des völkerrechtlichen Verkehrs wird durch das gegenseitige Bedürfniss einer Ergänzung der Staaten in ihren materiellen und geistigen Interessen zur Nothwendigkeit, die sich in der Form freier Staatsverträge für die Interessen des Handels, des gegenseitigen staatsrechtlichen Schutzes der Unterthanen des einen Staates innerhalb der Grenzen des andern, und endlich für das zeitweilig nothwendig oder wünschenswerth erscheinende Absetzen von Landestheilen des einen an den andern Staat. Hiernach unterscheiden sich die Staatenverträge als Handelsverträge, kosmopolitische oder weltbürgerrechtliche Verträge (zur Ausübung der völkerrechtlichen Polizei, Rechtspflege und des Finanzsystems) und Territorialverträge.

Diese gegenseitigen Rechtsverhältnisse der Staaten erhalten ihre ununterbrochene Vermittelung durch persönliche Organe, als den Repräsentanten der fremden Souveränetät, deren Interessen sie vertreten, der Gesandten. Als solche verkehren sie unmittelbar mit den höchsten Organen des Staats, bei welchem sie accreditirt sind, ihre Person ist heilig

und unverletzlich und frei von der Hoheit des beschickten Staates (sie sind exterritorial). Das Gesandtschaftsrecht umfasst die drei Acte der Abordnung, Bevollmächtigung und Abberufung der Gesandten.

§. 185.

Die feindlichen Staatenverhältnisse.

Die friedlichen Staatenverhältnisse dienen dem Zwecke der wesentlichen Ergänzung des rechtlichen Daseins der Staaten; in Bezug auf das Recht können aber zwischen den Staaten auch Collisionen entstehen, welche, da die Staaten souveräne Willen sind, zuletzt zur Gewalt führen, indem jeder sein Recht mit Hülfe seiner Kriegsmacht durchzusetzen sucht. Gerechte Veranlassung zu einem Kriege kann nur ein Streit der Staaten über Verträge oder eine thatsächliche Verletzung von Rechten der Gesammtheit sein. Darum ist nur der Defensivkrieg ein gerechter Krieg. Führt eine gütliche Ausgleichung der Staaten unter einander oder durch fremde, neutrale Mächte versuchte Friedensvermittelung nicht zum Ziel, so bleibt der Krieg als letztes Schutzmittel, der mit der Kriegserklärung beginnt und die Rückkehr zu friedlichen Staatenverhältnissen zum Ziele seines Verlaufs hat.

Da der rechtliche Zweck des Kriegs der Schutz eines Rechtes ist, so ist unter den kriegführenden Staaten Alles rechtlich erlaubt, was nothwendiges Mittel zur Erreichung dieses Zwecks ist, und darf kein Mittel über diesen Zweck hinausgehen, noch demselben widersprechen. Hierdurch gestaltet sich das wechselseitige Verhalten der kriegführenden Staaten nach seinen verschiedenen Beziehungen. Zunächst sind die zum Krieg unfähigen oder die friedliche Arbeit fortsetzenden Glieder des Staates keiner feindseligen Behandlung ausgesetzt; diese erstreckt sich vielmehr nur auf die Krieger, als diejenigen Bürger, welche den Gegensatz des Staats gegen den andern mit den Waffen in der Hand zu dem ihrigen machen. Die Bemächtigung ihrer Persönlichkeit, ihre Entwaffnung, die Bemächtigung ihres Eigenthums, ja selbst die Tödtung des Feindes ist gerechtfertigt. In Bezug auf das Verhalten gegen den feindlichen Staat als solchen bestehen während des Kriegs die sonstigen Völkerverträge ununterbrochen fort; und die Eroberung eines Landes und die darin

enthaltene Vernichtung seiner politischen Souveränetät ist nur in dem Falle rechtlich erlaubt, wenn die den Krieg veranlassende Rechtsverletzung nur mit der Aufhebung der souveränen Existenz des feindlichen Staates selbst getilgt werden kann.

Da der Krieg zwischen zwei Staaten nur ein besonderes Verhältniss ist, woran nicht nothwendig auch andere Staaten betheiligt sind, so haben diese das Recht, an diesem Kriege keinen activen Antheil zu nehmen. Diess ist ihre Neutralität, welche sie sogar mit Waffengewalt zu behaupten das Recht haben. Ebenso aber haben sie das Recht, das verletzte Interesse des einen oder andern der kriegführenden Staaten zu dem ihrigen zu machen und sich mit demselben zu verbünden, mit ihm eine bewaffnete Allianz einzugehen. Endlich haben auch mehrere neutrale Staaten das Recht, den kriegführenden gegenüber eine Allianz der bewaffneten Neutralität zu schliessen und damit eine den Krieg begrenzende Macht zu bilden, worin die Garantie gegeben ist, dass der Krieg nicht die positiven Weltelemente der friedlichen Staatenverhältnisse ganz und gar auflöse.

Wie die Verletzung des Rechts den Krieg herbeiführt, so löst sich dieser wiederum in den Frieden auf, der somit nur dann ein gerechter ist, wenn er die Aufhebung des den Krieg veranlassenden Unrechts enthält. Die temporäre Einstellung der Feindseligkeiten zur Wiedersammlung der Streitkräfte oder zur Anknüpfung von Friedensverhandlungen ist der Waffenstillstand. Erst im förmlichen Friedensschlusse ist der Streit eigentlich beigelegt. Damit nun aber nicht etwa durch das schwankende Kriegsglück nur der schwächere Theil den Kürzern ziehe und in rechtswidriger Weise unterdrückt oder vernichtet werde, so tritt die Staatenallianz als diejenige völkerrechtliche Macht ein, welche den Schutz der Rechte aller, auch der besiegten Staaten durch die Gesammtheit vollständig garantirt und zur Wirklichkeit erhebt.

§. 186.

Das positive Resultat des allgemeinen Staatenverkehrs.

Wie die Wissenschaft und die Kunst, so weist auch das Recht über die Sphäre des besondern Staates durch seine

innere Unendlichkeit hinaus zu einem höheren Freiheits- und Gemeinschaftsbewusstsein: aber der Staat ist die nothwendige Bedingung und Voraussetzung desselben. Im Staate, als national organisirter, souveräner Gesellschaft, wurzelt die Vaterlandsliebe, deren lebendiger Ausdruck der Patriotismus ist. In ihm schliessen sich alle reale Güter des nationalen Freiheitslebens im Bewusstsein der Bürger zur Einheit des gemeinsamen Selbstgefühls zusammen; alle Elemente des eigenthümlich bestimmten Volkslebens, geschichtliche Erinnerungen, Pietät und Bewunderung vor den grossen Individuen der Nation vereinigen sich zu jener lebendigen Gesinnung, die im Vaterlande die Wurzeln der Humanität erkennt und die Quelle verehrt, aus welcher der Wille seine Kraft für die Arbeit an der Verwirklichung des Freiheitsideales schöpft.

So wird die Vaterlandsliebe die geistige Naturform für die höhere, allgemeine Liebe zur Menschheit selbst, das Mittel und Organ, wodurch vom Einzelnen die ewigen und universellen Güter des Menschenlebens erfasst und angeeignet werden. Indem darum der Patriotismus die bestimmte Nationalität als geschichtliche Thatsache in's Bewusstsein erhebt, erweitert und reinigt er sich zugleich durch die lebendige Beziehung des Bewusstseins auf andere staatliche Gemeinschaften als ebenso nothwendige sittlich-souveräne Zweckgemeinschaften; er wird Kosmopolitismus, Bewusstsein des Weltbürgerthums, des allgemeinen Menschheitthums, sobald die Begeisterung für das politische Ideal vom Gedanken der universellen Humanität oder der Idee der nothwendigen höchsten Einheit des politischen Zweckes getragen und das allgemeine Culturziel der Freiheit als ein von allen Staaten durch Vermittelung aller zu erstrebendes im Bewusstsein festgehalten wird. Industrie und Handel erweitern sich über die Grenzen der einzelnen Staaten hinaus zur Weltindustrie und zum Welthandel und vermitteln die materiellen Bedürfnisse der Staaten untereinander. Literatur und Kunstproductionen werden ebenfalls aus den Schranken ihrer nationalen Entstehung zur Weltliteratur und zur universellen Kunst und vermitteln einen allgemeinen Blutumlauf des geistigen Lebens der Völker, einen Ideenverkehr, welcher unter den Völkern dauerndere Allianzen und eine wahrere und vollständigere Gemeinschaft des Freiheitslebens zu begründen vermag, als solche auch die scharfsichtigste Diplomatie jemals zu Stande gebracht hat.

Dritte Sphäre.

Die universelle Rechtssphäre oder die Weltgeschichte.

§. 187.

Uebergang.

Die besondere Rechtssphäre des Staates geht durch die gemeinsame Beziehung der Staaten unter einander in die universelle Rechtssphäre der Weltgeschichte über, auf deren Boden sich die Rechtsgemeinschaft der Staaten einer über die Schranken der Staaten hinausliegenden, höheren, und zwar der höchsten und allgemeinsten Einheit des Zweckes unterordnet, der universellen Humanität oder der vollendeten und umfassenden Einheit der menschlichen Gattung. Aber auf diesem universellen Boden der Weltgeschichte treten die Staaten nicht bloss als eine Vielheit von gleichzeitig nebeneinander existirenden national-politischen Organismen, sondern zugleich als eine Reihe von zeitlich aufeinanderfolgenden, nacheinanderseienden politischen Existenzformen auf. Den Inhalt der Weltgeschichte bildet darum ebensowohl das Verhältniss der nebeneinander, als auch das der nacheinander hervortretenden Staaten; sie ist der lebendige Complex dieses Nach- und Nebeneinanderseins der Staaten als ein zusammenhängender Organismus einerseits und als ein in der Zeit fortschreitender Entwickelungsprocess andererseits betrachtet, dessen Stufen die Epochen in der allgemeinen Lebensentwickelung der Menschheit sind.

Die denkende Betrachtung der Weltgeschichte oder die Philosophie der Geschichte hat zunächst die Elemente der Weltgeschichte, aus deren Zusammentreten die Staaten ursprünglich entstehen, sodann den besondern Inhalt der Weltgeschichte, woraus sich ihr eigentlicher Begriff ergibt, und endlich den Stufengang des weltgeschichtlichen Organismus im Process seiner fortschreitenden Entfaltung in einem Abrisse der Philosophie der Geschichte anzudeuten.

§. 188.

1. Die Elemente der Weltgeschichte.

Der Staat, welcher den organischen Ausgangspunkt für die Entfaltung des eigentlich weltgeschichtlichen Lebens bildet,

ist als solcher das Resultat und Product einer Reihe vorausgegangener Culturstufen, deren organische Entwickelung das Werden des eigentlichen Staatslebens bezeichnet. Diese Stufen sind die Familie, der Stamm, das Volk und die bürgerliche Gesellschaft.

Die ursprüngliche, auf unmittelbare und natürliche Weise gesetzte, darin aber zugleich schon wesentlich als organischer Keim der sittlichen Gemeinschaft auftretende Gemeinschaft ist die geschlechtliche, die sich zur Familie erschliesst. Sofern in den Kindern den Ehegatten ein durch das Band der Natur unmittelbar mit ihnen verknüpftes Drittes gegeben ist, das einen aus der Einheit ihrer Persönlichkeiten hervorgegangenen, aber zur persönlichen Selbständigkeit sich entwickelnden Einigungspunkt für ihr gemeinsames praktisches Verhalten abgibt, bildet sich zwischen Eltern und Kindern eine neue Form der Gemeinschaft des natürlich-geistigen Daseins, auf deren Boden die Kinder einerseits auf dem Wege natürlicher Entwickelung, andererseits durch die bildende Einwirkung der Eltern persönliche Selbständigkeit erlangen.

Indem die selbständig gewordenen Kinder eigne Familien gründen, und die Einheit der Familie sich zu einer Mehrheit von Familien ausbreitet, die, aus einer und derselben natürlichen Wurzel entsprungen und durch das natürliche Band der Blutsverwandtschaft unter einander verknüpft, sich als zusammengehörig fühlen, entsteht der Stamm, in dessen Haupte die gemeinsame Abstammung ebensowohl ihren gemeinschaftlichen organischen Einheitspunkt findet, als die natürlich-geistige Gemeinsamkeit des ganzen patriarchalischen Zustandes und Handelns in der Familiensitte ihren gemeinsamen objectiven Ausdruck hat.

Mit der immer weiter fortschreitenden Verzweigung der patriarchalischen Familie wird jedoch das unmittelbare Gefühl des blutsverwandtschaftlichen Zusammenhanges immer schwächer und das Bewusstsein der specifischen Gemeinsamkeit des Familiencharacters verschwindet zuletzt ganz. Zugleich nöthigt die immer mehr zunehmende räumliche Ausbreitung der patriarchalischen Familie zur Ueberschreitung der ursprünglichen geographischen Naturbasis, aus welcher die Familie erwachsen und von der ihr gemeinsamer Character wesentlich mitbestimmt war. So zersplittert sich auf erweiterten geographischen Grundlagen die im Stamme zusammengeschlungene

Vielheit von Familien in eine Mehrheit besonderer Massen, die sich auf der vorausgesetzten Verschiedenheit der besondern geographischen Naturbasis und der dadurch bedingten Gemeinsamkeit eines individuellen Typus in sich selbst zur Totalität besonderer organischer Einheiten zusammenschliessen, d. h. zu Völkern, in welchen an die Stelle des verlorengegangenen Bewusstseins gemeinsamer Abstammung und gemeinsamer Familiensitte ein lockereres, immer aber doch noch substantielles, natürlich-geistiges Band, die Sprache, tritt, die jedoch der natürlichen Besonderheit der Einzelnen freiern Spielraum lässt.

Auf diesem neuen Boden des Volkslebens entfaltet sich nun das Leben der bürgerlichen Gesellschaft, auf deren Boden erst die individuelle Besonderheit der Einzelnen als in sich selbst abschliessende Macht der Selbständigkeit und des Eigenwillens hervortritt, so dass in ihrer ungehinderten Entfaltung das umschliessende Band der Gemeinschaft, die sittliche Macht des allgemeinen Willens, unrettbar unterzugehen scheint. Das nur auf sich selbst sich stellende Individuum, geleitet von der Macht der Willkür und des Eigenwillens und getragen von stolzem Selbstvertrauen auf eigne Kraft, bewegt sich in Uebermuth, Trotz und Gewalt. In diesem Uebergangszustande zwischen der Auflösung des patriarchalischen Familienzustandes und der Gründung einer neuen gesetzlichen Ordnung und eines geregelten Gemeinwesens begegnen uns die Gewaltthaten, Gräuel und Frevel, Blutschuld und Blutrache, wie sie das Heroenzeitalter der Völker aufweist. Aber der ungebändigten Macht des Eigenwillens und der frevelhaften Willkür stellt sich die Macht des allgemeinen Willens in Form der Persönlichkeit als Heros entgegen, der die unbändige, frevelhafte Isolirung der für sich selbständigen Individuen unter die Nothwendigkeit des Gesetzes der Freiheit beugt. So werden die Heroen die Gründer der Ordnung in der Gesellschaft und die erstaunte Masse sieht in der Gewaltthat und Macht dieser hervorragenden Persönlichkeiten, die sich zu Beherrschern aufwerfen, die Spuren einer höheren Ordnung, die Macht des Gesetzes, das die Willkür von sich warf, die Befreiung von den Fesseln der rohen Naturmacht und die Anerkennung der Sicherheit und Gewissheit des menschlichen Daseins. Die Heroen werden Begründer des Rechts-, Stifter der Religion und Staatengründer, und damit

ist statt der untergegangenen natürlichen Gemeinschaft eine neue gegründet, worin mit der Anerkennung eines über den Einzelnen stehenden und als Macht über dieselben sich geltend machenden allgemeinen Willens zugleich wesentlich die Einheit des sittlichen Zweckes im Volke zum Bewusstsein gekommen ist. Diess ist der Staat, welcher die gegebene Naturgrundlage des Volkes und dessen äussere Existenzsphäre zur Basis hat. Erst mit der Einheit des gemeinsamen sittlichen Zweckes ist das Volk aus dem Zustande der Barbarei in den der Cultur eingetreten, ist Staat geworden. Das geschichtliche Resultat der Entwickelung des Volks, vermöge dessen es zum Staate wird, ist seine Verfassung, d. h. sein durch die Beziehung aller Einzelnen auf den Zweck des Ganzen bestimmt geordneter und bewusstvoller Organismus für das Allgemeine, den universellen Willen der Freiheit.

§. 189.

2. Der Inhalt und Begriff der Weltgeschichte.

Mit seiner Existenz als Staat tritt das Volk in die Weltgeschichte ein, und indem die Mehrzahl der Völker des Erdbodens auf den Vorstufen zum Staate stehen bleibt, so dass die Familien- und Stammeinheit die Grundform ihres Gemeinwesens ausmacht, mögen sie nun Wald- oder Strand-, Berg- oder Wüstenvölker sein, stehen sie noch ausserhalb der Weltgeschichte, als geschichtslose oder wilde Völker, gegenüber den eigentlich geschichtlichen oder Culturvölkern. Die geschichtslosen Völker haben wohl die Anfänge und äusseren Bedingungen des Culturlebens in Sprache und Religion, sowie in Keimen des Rechts, aber mit dem Staate fehlen ihnen auch die Bedingungen der Entwickelung dieser Keime zu freien volksthümlichen Blüthen und Früchten des Culturlebens. Erst der Staat ist die Grundlage für die Entfaltung der in der Natureinheit des Volksgeistes, in Sprache und Religion, unmittelbar zusammengeschlossenen Keime der geistigen Freiheit, und darum ist er der wesentliche Mittelpunkt der ganzen geschichtlichen Bewegung, der gemeinsam umschliessende Boden, auf welchem sich die unterschiedenen Seiten des menschlichen Culturlebens verwirklichen: Religion, Recht und Sitte, Wissenschaft und Kunst.

Ihren natürlich-geistigen Lebensinhalt bringt sich die Gesammtheit eines Volkes zunächst zum unmittelbaren Bewusstsein in der Religion, und hier sowohl innerlich im Elemente der Vorstellung, als auch äusserlich im Elemente des Cultus. Die Urgeschichte des Volkes, seine vorgeschichtliche Entwickelung zum Staate hin, vergegenständlicht sich die Phantasie in Mythen und Sagen, deren unbewusste Bildung eben aus dem religiösen Trieb selbst hervorgeht, und dieser ist ursprünglich und wesentlich nichts anders, als das lebendige Band der Beziehung, die sich die mit ihrem vorausgesetzten Naturgrunde sich in Einheit findenden Individuen zu ihrem gemeinsamen höhern Selbst, dem wesentlichen und allgemeinen Willen, geben.

Ihren geistig-natürlichen Lebensinhalt setzt die Gesammtheit des Volkes sodann als äusseres Dasein im Recht, worin den Gliedern des Volkes die wechselseitige Mittheilung der Sachen und des Besitzes gewährleistet und gesichert wird; die Theilung der Arbeit gliedert individuelle Berufskreise, die Stände; Rechtspflege und Verwaltung halten Gesetz und Ordnung aufrecht; die Sitte entfaltet sich im geselligen Leben der Einzelnen; und je mehr sich in allmähligem Fortschritte der Staat aus dem beweglichen Volksleben heraus zu fester, geschlossener Organisation hervorbildet, um so gediegener und kräftiger entfalten sich auch Wissenschaft und Kunst als die höchsten Potenzen des ideellen Freiheitslebens. Die Philosophie eines Volkes aber ist sein höchstes wissenschaftliches Erkennen, wie es in den tiefsten Denkern des Volkes sich über die Substanz des volksthümlichen Lebens vollständig klar geworden ist, während dieselbe in der Masse bewusstlos wirkt und lebt.

In der Verwirklichung dieser verschiedenen Seiten seines Culturlebens hat das Volk seine Geschichte und darin den nothwendigen Zusammenhang seines Thuns. Die Geschichte hat somit zu ihren wesentlichen Voraussetzungen einmal die Natur, als den Lebensgrund und Mutterschooss des Geistes und als den bleibenden Schauplatz seiner freien Bethätigung, sodann den daseienden Geist in seiner natürlichen Entfaltung zur Verwirklichung seines Wesens, und endlich die praktische Energie des Geistes, seinen wesentlichen Freiheitstrieb selbst. Aus dem Zusammenschlusse dieser Momente constituirt sich der Begriff der Geschichte, die als das Werk des Geistes sein

innerliches wesentliches Sein zu realem Dasein erhebt und darin zugleich das kritische Gericht des Geistes über sein eignes Thun vollzieht. Die in ihrem Grunde, ihrem Verlaufe und ihrem Ziele begriffene Weltgeschichte ist das Weltgericht des Geistes über seine ganze Vergangenheit und die Weissagung seiner Zukunft. Dieses thatsächliche Verhältniss zum Bewusstsein zu bringen, ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie.

§. 190.

3. Die Philosophie der Geschichte oder der begriffene Organismus der Weltgeschichte *).

Der Gang der Weltgeschichte ist im Allgemeinen dieser gewesen, dass dieselbe gleich der Sonne im Osten ihren Lauf begann, um aus dem Orient nach dem Occident sich zu bewegen und in dieser Bewegung die fortlaufende Selbsterziehung des Menschengeschlechtes zur Freiheit darzustellen. Nach seinem bisherigen Verlaufe zerfällt dieser Process der Weltgeschichte in den Gegensatz zweier grosser Zeiträume oder Weltalter, denen die Zukunft als drittes Weltalter entgegentritt, welches sich bereits unter deutlichen Geburtswehen aus dem in seiner innern Auflösung begriffenen bisherigen Weltalter herauszuarbeiten beginnt. Jene beiden grossen Weltalter sind die alte oder vorchristliche und die neue oder christliche Welt, welche letztere sich wieder in die beiden Epochen des Mittelalters und der neuern Zeit scheidet, so dass wir hiernach im Wesentlichen drei Stufen der bisherigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit zu unterscheiden haben: das Alterthum, das Mittelalter und die neuere Zeit.

Der Grundunterschied dieser drei Stufen wurzelt wesentlich in ihrer religiösen Mission, sofern die Religion der alle übrigen Seiten des menschlichen Geisteslebens in sich zur lebendigen Einheit zusammenschliessende Grundtrieb aller geschichtlichen Entwickelung des Menschengeistes ist. Näher besteht der innere Unterschied dieser drei Hauptstufen darin,

*) Der Verfasser konnte bei der nachfolgenden Skizze der Philosophie der Geschichte die in seiner Schrift: „die Theologie als Religionsphilosophie" bereits enthaltenen geschichtsphilosophischen Ausführungen dem gegenwärtigen Werkchen auszugsweise einverleiben.

dass in der ersten die beiden grossen Lebenseinheiten des Geistes, das weltliche und religiöse Leben, noch in unmittelbarer Einheit beisammen waren, während sie im christlichen Mittelalter als Staat und Kirche in den schroffsten Gegensatz zu einander traten, um endlich in der neuern Zeit zur Vermittelung des religiösen und weltlichen Lebens fortzuschreiten. Die alte Welt hatte ihre religiöse Mission darin, dass sie diejenigen Entwickelungsformen des natürlichen oder endlichen Willens zur Erscheinung brachte, in deren Verlauf sich der Wille zur vollendeten geistigen Spitze seines endlichen Inhalts erhob. Dagegen stellt sich die christliche Welt als das Reich der geistigen Unendlichkeit dar, in welcher der Wille über seine Endlichkeit hinausstrebt und sich in seinem unbedingten Wesen als freie Selbstbestimmung unendlicher sittlicher Selbstzweck wird. Diese Tendenz des Christenthums, an deren Lösung sich die bisherige christliche Welt, wenn auch nicht fruchtlos, doch in Rücksicht auf die Verwirklichung der Grundidee des Christenthums vergeblich abmühte, wahrhaft durchzuführen, ist die Aufgabe für das Weltalter der Zukunft.

I. Das Alterthum.

§. 191.

Allgemeiner Character des Alterthums.

Das Völkerleben des Alterthums bewegt sich noch vorwaltend im Elemente des Naturlebens, des natürlich bestimmten und natürlich sich entwickelnden Willens, und die Bildung der Völker trägt darum den Character des Naturwüchsigen; sie zeigt, weil ihr noch die Innerlichkeit und Kraft des in sich vertieften Gemüthslebens abgeht, sich auch noch frei von dem tiefen Bruche und Zwiespalte des Bewusstseins und Willens, von welchem die christliche Welt bewegt wird. In ihrem Grunde bewegt sich die Cultur des Alterthums noch in der unmittelbaren Einheit des weltlichen und des religiösen Elementes und verschmilzt auch in der Mischung des Völkerlebens immer nur Verwandtes mit Verwandtem, ohne fremde Elemente in sich aufzunehmen und innerlich zu verarbeiten, ohne durch das Eindringen fremdartiger Bildung in ihrem Wachsthum gestört und unterbrochen zu werden.

Stellt nun innerhalb der Sphäre des Alterthums der Orient, das Morgenland, als die Wiege der Völker, die Vorstufe des Alterthums, das Kindesalter der Geschichte dar, so führt uns die griechische Welt in die eigentliche Culturmitte des Alterthums, in das heitere Jünglingsalter desselben, und endlich die römische Welt bildet, als das kräftige Mannesalter der vorchristlichen Menschheit, den Ausgang des Alterthums.

Im Orient sehen wir zuerst das Licht des Geistes aus dem Schlummer des Naturlebens erwachen; aber der Geist bleibt noch mehr oder minder von der Natur beherrscht, aus welcher Herrschaft sich der Wille der Selbstheit herauszuringen strebt, ohne dass er jedoch über seine noch durch und durch natürliche und endlich beschränkte Bestimmtheit zur Freiheit des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung und damit zur wahren Persönlichkeit gelangte. Die Staaten sind noch despotisch und theokratisch; die Völker wissen sich als Nationen nur durch das Band, das sie an den Herrscher und die Herrschenden, die Priester knüpft; über die Schranken der Nationalität erheben sie sich nicht. Die orientalischen Staaten sind theils noch Staaten passiver Völker, die ohne thatkräftige Beziehung nach Aussen, noch unthätig in sich verharren; theils Staaten activer Völker, die über dieses passive Verhalten zu sich selbst hinaus zu andern Völkern in eine thätige Beziehung treten, sie bekämpfen und die besiegten Völker sich unterwerfen. So bewegen sich die Nationen des Orients zwischen den beiden Extremen starrer, passiver Ruhe und leidenschaftlicher, thatkräftiger Erregtheit. Eigentliche politische Entwickelung und nationalen Fortschritt der Völker von Innen heraus kennt der Orient kaum; aus seiner unbeweglichen Ruhe geht der Geist der Völker meist nur in Aufruhr oder Eroberung über, beides Bewegungen, die des thätigen Fortschrittsprincips entbehren und nur den passiven Untergang des einen Staates in einem andern haben. Das innere Völkerleben bewegt sich in fester Gebundenheit durch Regel und Satzung, deren Formen durch grosse Persönlichkeiten, Herrscher, Gesetzgeber, Helden; Religionserneuerer, für alle Zukunft zu festen Typen bestimmt werden, ohne dass den Schöpfungen solcher hervorragender und die Masse beherrschender Persönlichkeiten die Kraft und Fähigkeit der Entwickelung inwohnte. Der Einzelne bleibt, dem Ganzen und dem im Herrscher angeschauten Willen gegenüber, ein unfreier

Schatten, hin- und herbewegt durch den Wind priesterlicher oder weltlicher Herrscherwillkür oder äusserlich gebietender Mächte.

In diesen allgemeinen Character des Orients theilen sich die demselben angehörigen Völkerindividuen auf unterschiedene Weise, so zwar, dass sie, obwohl zum Theil zeitlich nebeneinander bestehend, doch zu einander in dem Verhältniss einer innerlich bestimmten Stufenfolge stehen. Die zu bestimmter Individualität ausgeprägte characteristische Eigenheit der Völker ist wesentlich durch die ganze physikalisch-geographische Existenz derselben bestimmt, auf deren Boden sich ihre geschichtlich-nationale Individualität erhebt. Der eigentliche unterscheidende Mittelpunkt dieser Individualität der Volksgeister ist durch die bestimmte Form des Willens gegeben, welcher in seinem fortschreitenden Entwickelungsprocesse aus der Naturgebundenheit zum Ziele freier Geistigkeit hin die besondern Knoten- und Wendepunkte seiner Entwickelung in den einzelnen Volksgeistern zu totalen Gestalten ausprägt. Und so macht denn das verschiedene bestimmte Verhältniss des sich entwickelnden endlichen Willens zu seinem vorausgesetzten substantiellen Lebensgrunde und wesentlichen Lebensgesetze den graduellen und quantitativen Stufenunterschied der einzelnen Volksgeister aus, wodurch zugleich das geschichtliche Verhältniss derselben und die Ordnung ihrer Aufeinanderfolge bestimmt ist.

Werfen wir nun zugleich neben den eigentlich geschichtlichen Culturvölkern des Orients auch auf den vorgeschichtlichen, sogenannten wilden und halbwilden Völkerzustand des Orients einen Blick, so ergibt sich folgende Reihe von orientalischen Volksgeistern:

1. der reine Naturzustand, als Ausgangspunkt der geschichtlichen Entwickelung überhaupt;
2. die asiatischen und africanischen Fetischdiener;
3. der Sterndienst der arabischen Sabäer;
4. das chinesische Volk;
5. das indische Volk;
6. die semitisch-vorderasiatischen Völker;
7. das ägyptische Volk;
8. das iranische Volk;
9. das Volk Israel;
10. das Perserreich.

A. Die Vorstufe des Alterthums: der Orient.

§. 192.

1. Der reine Naturzustand.

Ausgehend von der geistigen Einheit des Menschengeschlechts, deren Idee die nothwendige Voraussetzung für das Verständniss der geschichtlichen Entwickelung ist, neigt sich die philosophische Betrachtung zur Annahme Eines geschichtlichen Ausgangspunktes des Menschengeschlechtes. Dieser Ausgangspunkt, als das ursprünglich Bedingende der ganzen geschichtlichen Entwickelung, ist der reine Naturzustand. Die erste Zeit des Menschengeschlechts hatte keine andere als Naturgeschichte hinter sich; als hinter aller geschichtlichen Entwickelung stehend, ist sie ein von allem spätern Geistesleben ganz verschiedener natürlich-geistiger Zustand, dem das spätere entwickelte Bewusstsein der Völker und eines jeden Einzelindividuums so durchaus entfremdet ist, dass wir keine bestimmte Erfahrung davon haben können, als nur diejenige, welche die Erinnerung und Anschauung der Kindheit jedes Menschen gibt; ein Zustand, dem Leben des Kindes gleich, das lächelnd dem Himmel in's Antlitz schaut und der Natur am Busen spielt, als Säugling der Schöpfung von deren Leben ohne eignes Zuthun getränkt und gespeist.

In der Gartengeschichte hat die mosaische Urkunde diesen primitiven Zustand des menschlichen Daseins mit poetischem Tiefsinn beschrieben. In einem Garten lebten die ersten Menschen, der ihnen ihre Nahrung freiwillig bot; mit den Bäumen und Thieren des Feldes lebten sie in Eintracht; mit den Thieren sprachen sie, und fühlten sich in alles Leben der Natur hinein, empfanden in Allem die Seele der Natur, tranken an ihren Brüsten die Milch des kindlichen Lebens und wussten von Erkenntniss noch Nichts; aber der Baum der Erkenntniss war schon da, im Menschengeist ein verborgener Schatz von unbekannten schlummernden Kräften unmittelbar vorhanden, nur war das bestimmte, unterscheidende Bewusstsein noch nicht erwacht.

So war der aus der Natur erwachende Wille der ersten Menschen noch in unmittelbarer, ungeschiedener, unentzweiter Einheit mit seiner Natur. Um aber freier Wille, wirkliches Selbst zu werden, muss der Geist diese unmittelbare Einheit

zerbrechen und sie durch seine eigne That hervorbringen. Dieser Bruch ist im primitiven reinen Naturzustande noch nicht eingetreten; der Wille des Subjects ist noch von dem unmittelbaren Naturinhalte seines Wesens erfüllt, that- und selbstlos hingegeben an die Natur und ganz und gar und ungetheilt durch sie bedingt, in diesen selbstlosen Zug zur Natur noch ganz versenkt. Indem nun das Ich in diesem Hingegebensein an die Mutter Natur zugleich sich selbst wirklich findet und hat, schaut es in dem Ganzen der Natur selbst unmittelbar einen Willen als das natürliche Gesetz des Guten, an dessen wirkende Allgegenwart das Ich hingegeben ist, so dass alles Thun und Verhalten des Geistes in diesem seinem allereinfachsten primitiven Urzustande noch die allgemeine reine Naturordnung des Willens ist. Gleichwohl ist aber das Ich, im Vergleich zu den spätern entwickelten Zuständen der Geschichte, hier noch ganz in der Unfreiheit der kindlichen Unschuld befangen, so dass die nachfolgenden scheinbar rohen, selbstischen Entwickelungsstufen doch einen Fortschritt enthalten, sofern sie eben die Bewegung der Freiheit und des Bewusstseins sind.

Man hat diese primitive reine Naturform des Menschenlebens, den Urzustand des Menschengeschlechts, an eine bestimmte geographische Lage des Orients knüpfen wollen und bald Indien, bald Aegypten, bald die Hochländer von Iran oder Baktrien, bald die Alpenthäler von Kaschmir für den Sitz eines besonders hochgebildeten Urvolkes in dem Sinne angenommen, als ob von dessen ursprünglicher Vollkommenheit, Weisheit und Bildung alle nachfolgenden geschichtlichen Entwickelungsstufen der Menschheit nur verlorene Reste und Trümmer, Abfall und Entartung wären. Eine solche Hypothese eines hochgebildeten Urvolkes, wie sie durch eine das psychologische Gesetz aller Geistesentwickelung verkennende Phantasie willkürlich ausgebildet worden ist, entbehrt indessen aller geschichtlichen Begründung; der wahrhafte Urzustand kann nur in der oben angedeuteten Form des reinen Naturzustandes gedacht werden, der keineswegs ein Culturzustand, sondern ein Zustand der Unfreiheit des Kindesalters ist.

§. 193.

2. Die wilden oder Naturvölker des Orients.

Den ersten und nächsten Schritt, den der Geist aus diesem reinen Naturzustande heraus zur Freiheit thut, zeigt uns die

Stufe der sogenannten Wilden oder der rohen Naturvölker, die als solche noch ausserhalb der eigentlichen lebendigen Culturbewegung der Geschichte stehen, der Jäger-, Fischer- und Hirtenvölker der alten und neuen Welt; denn nicht bloss im Orient, innerhalb der äthiopischen und zum Theil auch noch der mongolischen Rasse, sondern auch innerhalb der malayischen und amerikanischen Rasse der neuen Welt hat diese Stufe der rohen Naturvölker ihre zerstreute geographische Existenz.

Die noch unmittelbare, ungebrochene Einheit des Willens mit der Natur entzweit sich; das Ich unterscheidet sich von seinem unendlichen Lebensgrunde, der allgemeinen Macht der Natur, und findet an ihr, indem es sich in die sinnliche und begierdevolle Einzelheit versenkt, ein dem endlichen Inhalte des Willens Entgegengesetztes. Der endliche Wille erfasst sich in seiner sinnlichen Vereinzelung als unbedingte selbstische Macht und setzt sich als solche der Macht der Natur und ihrer unabhängig gesetzmässigen Ordnung gegenüber, sucht sich gegen dieselbe in seinem Fürsichsein geltend zu machen, um durch ihre Ueberwindung in freilich verkehrter Weise seine Freiheit geltend zu machen. Mit diesem Sichlossagen des Einzelwillens von der allgemeinen Naturordnung des Ganzen tritt der selbstische Wille zugleich als der böse Wille auf, welcher auch bereits die erste und roheste Ahnung des Unterschieds zwischen Gutem und Bösem hat, die erste Regung des sittlichen Gefühls, die sich die Phantasie in der Vorstellung guter und böser Geister, als der aus dem Innern des Ich hinausverlegten und vergegenständlichten Anschauung des in sich entzweiten Willens, zum Bewusstsein bringt.

Indem sich das Ich als sinnlich-selbstischer Einzelwille der Natur gegenüberstellt, schaut es auch die Natur nicht mehr als Ganzes in ihrem allgemeinen geordneten Zusammenhange, sondern nur als unendliche Vielheit von Einzelexistenzen an. Sobald sich nun aus dieser unendlichen Vielheit ein einzelnes unmittelbares Natursein zufällig als eine Macht über das Ich kundgibt, von der es sich abhängig findet, so befestigt das Bewusstsein an dieser sinnlich-unmittelbaren Natureinzelheit das dem Geiste inwohnende unbestimmte Gefühl des Unendlichen als allgemeiner Naturmacht und erhebt diese unmittelbare einzelne Naturexistenz in seiner Vorstellung zum Repräsentanten der allgemeinen Naturmacht und ihres Gesetzes. So wird das natürliche Einzelobject durch die Vermittelung der vergegenständ-

lichenden und verpersönlichenden Phantasie als göttliches Object, d. h. als zur allgemeinen Macht erhobnes Object angeschaut und in ihm diese letztere als schützende, wohlthätige Macht verehrt. Diess ist der Fetisch, die unmittelbarste und roheste symbolische Gestalt der vorgestellten allgemeinen Macht, des vorgestellten Gottes.

Stehen sich nun in der Vorstellung des Subjects diese gegenständliche göttliche Macht und der menschliche Einzelwille äusserlich und unvermittelt gegenüber, so wohnt dem Geiste wesentlich der Trieb inne, zwischen beiden eine lebendige Beziehung zu setzen, woraus sich nothwendig die Vorstellung einer Wechselwirkung zwischen der göttlichen Macht und dem Menschen erzeugt. Zunächst wird der thatsächlich bestehende Zusammenhang zwischen der allgemeinen Naturmacht und dem Einzelwillen als eine von der gegenständlichen, göttlichen Macht ausgehende besondere Einwirkung auf den endlichen Einzelwillen vorgestellt, und diess ist die roheste Form der Vorstellung einer göttlichen Offenbarung. Diese Einwirkung der vorgestellten göttlichen Macht geschieht auf eine für das Subject unbewusste Weise im Traum, dessen willkürliche und zusammenhanglose Vorstellungen für das sich ihrer erinnernde wache Subject die Bedeutung göttlicher Offenbarungen und Willensäusserungen erhalten. Dagegen in der Ekstase, dem entweder natürlich erfolgten oder künstlich hervorgebrachten Aussersichkommen des Subjects, empfindet sich dasselbe als von der göttlichen Macht beherrscht und bewältigt, zum passiven Organ derselben gemacht, die dann als in ihm handelnd und sprechend vorgestellt wird.

Von da beginnt nun die andere wesentliche Seite des zwischen der vorgestellten göttlichen Macht und dem Subject vorgestellten und erstrebten Verhältnisses, das selbstthätige Verhalten des Subjects zur vorgestellten höhern Macht, wie es im Gebet und im Opfer sich zum Ausdruck bringt. In beiden Acten entäussert sich das Subject seines particulären, endlichen Willens an den allgemeinen, göttlichen Willen und tritt damit aus dem natürlichen Zustande der als nichtig empfundenen sinnlichen Einzelheit des Willens heraus, fühlt sich als ein anderes, wesenhafteres, wahreres Selbst, da es an der göttlichen Macht Antheil zu haben sich bewusst ist.

Damit hat nun das auf solche Weise mit der allgemeinen Macht in Beziehung gesetzte Subject in der Vorstellung eine Macht über die einzelnen Naturdinge, die es vorher als bloss

natürliches, empirisches Einzelsubject nicht besass; es hat von der göttlichen Macht selbst das Recht erlangt, eine Macht über die Natur zu sein, die es sofort als Zauberer auszuüben strebt. Der Zauberer, die erste geschichtliche Gestalt des Priesters, wird vorzugsweise der göttlichen Einwirkungen im Traume und in der Ekstase theilhaftig und vermag die auf ihn übergegangene göttliche Macht auch auf leblose Gegenstände zu übertragen, so dass diese in der Vorstellung zu Zauberdingen, d. h. zu Trägern der Zauberkraft, erhoben werden.

Die Zauberei ist in Rücksicht auf die Gegenstände, auf welche sie in ihrer Ausübung sich richtet, entweder Naturbeschwörung oder Geisterbeschwörung; ihrer Form nach bethätigt sie sich theils unmittelbar und direct durch blosses einfaches Aussprechen des Willens, durch dessen Macht die Natur oder der Geist bezwungen werden soll; theils indirect und mittelbar durch Anwendung besonderer Hülfsmittel zur Bethätigung der Zaubermacht des Willens an den Dingen; theils endlich bethätigt sie sich auf realem Wege durch die den Dingen selbst als einwohnend vorgestellte magische Kraft.

In der Zauberei gewinnt das religiöse Leben der Naturvölker, ihr geistiges Leben überhaupt seine objective Erscheinung; das Wissen der Zauberei ist ihre ganze Wissenschaft; in der Zauberei und der vorgestellten Gestalt ihres Gottes wurzelt ihre ganze Kunst, wenn von Wissenschaft und Kunst, auch in ihren allerrohesten Anfängen, hier überhaupt die Rede sein könnte. Ihr ganzes Leben ist ein atomistisches, zufälliges Nebeneinander von vereinzeltem, wirklichem Thun; denselben Character trägt die Sprache, die arm und unentwickelt, aller schriftlichen Bezeichnung entbehrt. Eine spielende Geschicklichkeit in der Benutzung der Naturstoffe tritt hier und da an die Stelle der Industrie. Alles Thun läuft auf augenblickliche Befriedigung des Bedürfnisses hinaus, Ruhe und sinnlicher Genuss sind das höchste Glück, und Arbeit eine Last und Pein. Gegen fremde Gewalt zeigt die Persönlichkeit des Wilden entweder trotzigen Widerstand oder trotzige Geduld, und gegen fremdes Leiden im Allgemeinen eine bis zur unmenschlichen Grausamkeit übergehende kalte Gefühllosigkeit. Im Geschlechtsverhältnisse herrscht nur die rohe Natürlichkeit; das Weib gilt dem Manne nur als Fleisch, als sachlicher Besitz, dessen er sich willkürlich entäussert; auch das Kind gilt nicht als Persönlichkeit, sondern als für sich selbst rechtsloses Besitzthum der Eltern; Kindermord

ist eine alltägliche Erscheinung; bleiben sie am Leben, so sind sie sich selbst und ihrer Natur überlassen. Die Einzelnen haben wohl Besitz, aber kein Eigenthum, weil kein Recht und keinen Staat; ihre Rechtspflege ist die Blutrache oder rohe Grausamkeit, die an dem Verbrecher verübt wird. Der Häuptling ist nicht Herrscher, sondern bloss zufällig hervorragender Führer der Heerde, des Stamms; der Besiegte wird Sclave des Siegers, der unterworfene Stamm wird dienender des herrschenden.

Im Tode kommt dem Naturmenschen die Abhängigkeit von der unerbittlichen Naturmacht am Augenfälligsten zum Bewusstsein; aber der Tod bleibt ihm ein unerklärtes Geheimniss. Die als einzelnes sinnliches Ding vorgestellte Seele entfernt sich nur aus dem Körper des Verstorbenen, um irgendwo anders in der Nähe oder Ferne ein schattenhaft verschwebendes Dasein in derselben Weise wie bisher zu führen oder als gespenstiger Dämon den Ueberlebenden beschwerlich zu fallen. Von diesem Punkte nimmt der Geisterglaube der Naturvölker seinen Ausgang. Die in der Erinnerung fortlebenden Bilder der Todten treten in der Phantasie als vorgestellte selbständige Wesen auf, in deren vermeintlicher Existenz der rohe Glaube eine über das Diesseits hinausragende, unheimliche jenseitige Macht empfindet. Diess ist die erste, roheste Form des Unsterblichkeitsglaubens, der noch ganz alles geistig-sittlichen Persönlichkeitsgehaltes entbehrt.

§. 194.

3. Der Sterndienst der Sabäer.

Einen Schritt weiter über die rohe Existenz der Naturvölker hinaus sehen wir die Bewohner der arabischen Halbinsel, die sinnlichkräftigen Söhne der Wüste, gehen, die sich bereits über die Einfachheit des beduinischen Nomadenlebens zur freiern Bewegung des Handelslebens erhoben. Die Bewohner der im sogenannten glücklichen Arabien, im nördlichen Theil des heutigen Jemen, gelegenen Landschaft Saba, die Sabäer, trieben mit den natürlichen Producten dieses Landes, gewürzhaften Pflanzen, Weihrauch, Myrrhen, Balsam einen lebhaften Handel und hatten eine um das Jahr 1800 vor Chr. Geb. gegründete Hauptstadt, Saba oder Scheba, deren Königin den König Salomo besuchte. Von dieser seiner Heimath erhielt der Sterndienst der Araber den Namen Sabäismus.

In der religiösen Anschauung des Fetischismus war das sinnliche Einzelne für die Vorstellung und den Willen des Subjects die allgemeine Macht; aber darin war der Widerspruch enthalten, dass der Fetisch als die vorgestellte Gestalt des Göttlichen ein immer wechselnder, wandelbarer Gegenstand ist, und dieser Widerspruch musste sich in Fortschritte des Bewusstseins aufheben. Diess geschieht durch eine naheliegende, einfache Reflexion. Indem nämlich die einzelnen sinnlichen Naturexistenzen untergehen und so die höhere Macht anderer Naturkräfte an sich erfahren, dagegen die kosmischen Wesen, Sonne, Mond und Sterne, sich der sinnlichen Anschauung als unveränderliche, in stets gleicher Ruhe und Ordnung ihren Lauf vollendende Potenzen darstellen: so erscheinen sie dem Bewusstsein als die unbedingt höhere, unwandelbare und unnahbare jenseitige Macht, welche keine Gegenwirkung von Seiten des Menschen zulässt. Mit dieser Anschauung hat sich das Ich aus der Unmittelbarkeit des sinnlichen Bewusstseins und aus der atomistischen Willkür des selbstischen Willens zur Anerkennung der das nächste diesseitige Einzeldasein beherrschenden unabhängig gesetzmässigen Macht der Nothwendigkeit erhoben und findet nunmehr die nothwendige natürliche Ordnung alles Lebens in den der diesseitigen nächsten Wirklichkeit entrückten und von menschlicher Willkür unabhängigen Himmelskörpern repräsentirt.

Indem nun aber zugleich ein bestimmter Einfluss bemerkbar wurde, den diese kosmischen Mächte auf das Erdenleben ausübten, ging dem Bewusstsein zugleich mit der Anerkennung der in ihnen repräsentirten höhern Macht und nothwendigen allgemeinen Ordnung des Lebens auch die Ahnung des natürlichen Zusammenhangs von Ursache und Wirkung auf, welcher in der absoluten Mechanik der Himmelskörper und ihrer Einwirkungen auf das Erdenleben zur Anschauung kam. So vergegenständlichte sich die Vorstellung, die in dem verschlungenen Zusammenhange von Ursache und Wirkung sich darstellende nothwendige Bewegung der allgemeinen Schicksalsmacht in den Gestirnmächten und die Phantasie stellte sich die in den Kreisen des Natur- und Menschenlebens waltenden Kräfte als diesen Sterngeistern in der Weise einwohnend dar, dass diese Kräfte aus dem Jenseits des Himmels in die irdischen Lebenskreise herabstiegen. Damit war zugleich der Gegensatz des Männlichen, als des Wirkenden, und des Weiblichen, als des Empfangenden, in die Anschauung getreten, ein Gegensatz, welcher die Unter-

scheidung männlicher und weiblicher Gottheiten hervorrief, wobei zugleich das aufkeimende Bewusstsein von der tiefern Bedeutung des Geschlechtsgegensatzes für das Menschenleben überhaupt mit einwirkte. So galten denn den Arabern die Sonne als Gott der Götter (Urotalt), der Mond als weiblich-empfangendes Wesen (Alilat, Gebärerin) und als göttliche Mächte zweiten Ranges die Planetengeister (Venus = Akbar, Saturn = Kiwan, Mars = Nergal, Merkur = Nebo).

War dadurch die sinnlich-sichtbare Repräsentation der göttlichen Mächte in die Ferne gerückt, so rief diese vorgestellte Transscendenz des Göttlichen das Bedürfniss einer gegenständlichen Vermittelung zwischen der jenseitigen Sternenmacht und dem unter ihrem Einflusse stehenden diesseitigen Erdenleben hervor. In dem Organ oder Vehikel, das die sabäische Vorstellung zum Ausdruck dieser Vermittelung wählte, den heiligen Steinen nämlich, hielt der Sabäismus den Fetisch der vorausgegangenen Stufe als untergeordnetes Moment der Anschauung fest, indem man die göttlichen Himmelskräfte gewissen Steinen als wirksam inwohnend dachte und diesen durch Vermittelung solcher heiligen Steine einen zauberischen Einfluss auf das Erden- und Menschenleben beilegte.

§. 195.

4. China.

Unter den Völkern des Orients haben sich zuerst die Chinesen aus dem geschichtslosen Zustande der rohen und halbwilden Naturvölker zur Cultur eines geschichtlichen Volkes bereits im Uralterthum heraufgearbeitet, so dass sie schon seit der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends ein blühendes Reich bildeten in dem zwischen den Strömen Hoangho und Yantsekiang gelegenen Tieflande, das von seinen Bewohnern das Land der Mitte genannt wurde.

Die geographische Physiognomie dieses Landes zeigt den Gegensatz des öden, unwirthlichen Nordens und des üppigen Vegetationslebens der Mitte und des Südens, wo die eigenthümlichen chinesischen Culturpflanzen den Reisbau, die Seiden-, Baumwollen-, Zuckerrohr- und Thee-Cultur hervorrufen. Die Ausbildung eines künstlichen Bewässerungssystems durch den grossen Stammcanal mit vielen Seitencanälen wurde die Grundlage des Ackerbaus, auf welchen das chinesische Volk seiner ganzen

Naturexistenz nach gewiesen und mit seiner ganzen Cultur gegründet ist, und in welchem es sich so vollständig befriedigt findet, dass sogar auf dem Wasser schwimmende, auf Bambusflössen und künstlichen Inseln angelegte Gärten und Dörfer den Boden künstlich erweitern. In dieser ihrer eigenthümlichen und beschränkten Continentalnatur sehen wir die Chinesen von Anfang an verharren, indem sie sich auf das offene Meer nicht wagten und mit blosser Fluss- und Küstenschifffahrt für den Transport der Landesproducte sich begnügten. Der Ackerbau und die patriarchalische Familiencultur ist die Grundlage des chinesischen Staates, auf welcher auch die ganze Natur- und Weltanschauung, das Product eines phantasielosen, vorwaltend verständig berechnenden Geistes, ruht. Alle Strahlen einer frühe gereiften und dann stehen gebliebenen Geistesbildung sammelten sich im sechsten vorchristlichen Jahrhundert in Kong-fu-tse oder Confucius, welcher in wirrer Zeit die alten Erinnerungen in Religion, Gesetz und Sitte seines Volkes sammelte, ordnete und reinigte und ihnen in den King, den heiligen Büchern, eine bleibende Gestalt gab, welche für alle folgenden Zeiten des Volkes Autorität geworden sind.

Die ganze Natur- und Weltanschauung des chinesischen Volkes wurzelt wesentlich im Verstande. Dem sinnlichen Bewusstsein gegenüber unterscheidet aber das verständige Bewusstsein zwischen dem Aeussern und Innern der Dinge, zwischen der Erscheinung und der inwohnenden Kraft derselben, und so betrachtet der chinesische Geist das Naturdasein nicht mehr bloss als Vielheit einzelner Existenzen, sondern unter dem Gesichtspunkt der in denselben wirkenden Naturkraft, die jenen gegenüber das Höhere und Allgemeine ist. Diese in den einzelnen wirkenden Naturkräften sich bethätigende Eine und allgemeine Macht der Natur, die als allgemeines Maass und Gesetz des Ganzen erscheint, sucht dann der Verstand auch in der Vorstellung gegenständlich festzuhalten, indem er sie an den Himmel anknüpft und diesen als Tiän zur allgemeinen Macht des Naturlebens verselbständigt.

So erscheint der Himmel als der Inbegriff des dem Naturdasein inwohnenden Gesetzes, als die allgemeine unveränderliche Grundlage der Dinge, ihr ewig sich gleichbleibendes Wesen und festes, bestimmtes Maass, wonach sich alle Erscheinungen regeln. Die geregelten und geordneten Erscheinungen des Erdenlebens sind somit das lebendige, sichtbare Abbild der ewigen und

allgemeinen Himmelsordnung; der Mensch aber, als Gattung, die Menschheit, steht zwischen oben und unten, Himmel und Erde, in der Mitte und hat die Bestimmung, das Gleichgewicht der ganzen Weltordnung aufrecht zu erhalten.

So bilden in der Weltanschauung der Chinesen Himmel, Erde und Menschheit die göttliche Dreiheit, den Sanzai, und dieses einheitliche Ganze wird in oberflächlicher Personification zusammengefasst und Schangti genannt. Himmel und Erde (heisst es im Tschu-king) sind der Vater und die Mutter aller Dinge, der Mensch aber ist unter allen Wesen das Einzige, welches Verstand zur Unterscheidung hat. Des Himmels ewiger Glanz verleiht der Sonne und dem Monde wandelbaren Glanz; der Himmel ist der grosse Erzeuger der Dinge, er ist der Urquell, wie das Herz für die Eingeweide. Der Himmel, in Einem Tage den festen Kreis umlaufend, regt sie umrollend alle auf und so ist er das grosse umrollende Fundament der Zeit. Himmel und Erde haben keinen Geist und können schaffen; die vollkommenen Menschen haben Geist und können doch nichts schaffen. Die Norm des Himmels und der Erde ist, dass sie allenthalben alle Dinge belebt und doch selbst kein Leben enthält. Als Himmel und Erde noch keinen Willen hatten, war des Streben der Dinge zum Werden ein Streben der Kraftlosigkeit; als aber Himmel und Erde Willen hatten, wurden alle Dinge in der umrollenden Schöpfung gebildet, wie eine Mühle sich immerwährend herumbewegt.

Die im Erdenleben sich offenbarenden Kräfte und Mächte des Himmels stellt sich das Bewusstsein noch einmal ausserhalb ihrer Erscheinung in unbestimmten trüben Personificationen besonders vor, nämlich in den Naturgeistern (Schin oder Kuei), mit denen (in der frühern Anschauungsweise der vorausgegangenen Stufen) die Geister der Verstorbenen in unklarer Vorstellung identificirt werden. Beide, Naturgeister und Ahnengeister, werden als Schutzmächte oder Genien der Berge, Flüsse, Winde, Saaten, Erndte u. s. w. verehrt. Dieser Glaube an die Verstorbenen und deren Verehrung, der Ahnendienst, welcher in China fast das ganze praktischreligiöse Verhalten des Subjects in Anspruch nimmt, ist hier die weiter ausgebildete Form des Bewusstseins der Unsterblichkeit.

Die in der Anschauung des Himmels vorgestellte Eine allgemeine Macht des Weltganzen erhält nun weiterhin ihre gegenwärtige Repräsentation in einer sinnlich sichtbaren Ein-

zelexistens, dem Kaiser, in welchem, als dem Sohne des Himmels, der in allen einzelnen menschlichen Willen gemeinsame allgemeine Wille, der Wille der himmlischen Vernunft, zugleich zu einer den Lauf des Weltlebens beherrschenden Macht erhoben wird. Der in der Weltmitte zwischen Himmel und Erde stehende Mensch hat die Bestimmung, das Gleichgewicht der Weltordnung aufrecht zu erhalten; der Wille des Subjects soll eine Macht sein über die Natur, was er doch in seinem natürlichen Einzeldasein nicht ist. So wird er es durch Erhebung in die Allgemeinheit, als Repräsentant des himmlischen Willens, als Sohn des Himmels; oder er wird es als über die Natur erhobenes Ich, als Verstorbener, indem die Verstorbenen, als der Sphäre des natürlichen Einzeldaseins entrückt, von der allgemeinen Himmelsmacht als besondere Mächte eingesetzt werden.

So wird die Menschheit, der Geist, als Träger und Vermittler der allgemeinen Weltordnung angeschaut. Das Gleichgewicht der Welt wird bedingt durch das Beharren in der rechten Mitte, von deren vollkommener Harmonie die Ruhe der Welt und das Bestehen aller Wesen abhängt. Durch die Sünde wird dieses Gleichgewicht gestört; jede Unordnung im sittlichen Menschenleben hat auch Verwirrung im Naturleben zur Folge; vom Willen des Menschen hängt also das Schicksal der Welt ab; befolgt er nicht die Gesetze der himmlischen Vernunft, so wird das allgemeine Maass der Welt gestört und es bricht Unglück herein.

Diess zu verhüten, ist die wesentliche Aufgabe des Kaisers, der seine Gewalt, als Sohn des Himmels, nur dadurch besitzt, dass er der gemeinschaftliche, grosse Vater Aller ist und in seiner grossen Familie, dem Staate, das vom Himmel gegebene Gesetz der Ordnung pflegt und aufrecht erhält, damit das Reich Bestand habe und in Wohlsein blühe. Auf der Regel des patriarchalischen Familiengeistes ruhen darum alle Verhältnisse des Staatslebens, und die Unterthanen bleiben Zeitlebens stets die grossen Kinder ihres grossen Vaters. Auch die Beamten des Staats geniessen in der besondern Sphäre ihrer Wirksamkeit väterliche Autorität, und der ehrfurchtsvolle Gehorsam sowohl der Kinder gegen die Eltern, als auch der Jüngeren gegen die Aelteren überhaupt ist der Grundzug der chinesischen Sittlichkeit, welche ganz und gar der bürgerlichen Freiheit und Selbständigkeit entbehrt.

Auch die aus symbolischer Bilderschrift entstandene einsilbige Sprache China's ist ganz der Ausdruck eines Familiensinnes, der sich durch wenige Zeichen und deren mannichfache Accentuation verständlich macht. Diese chinesischen Grund- und Wurzelzeichen sind theils einfache, theils mehr oder weniger zusammengesetzte Figuren, durch welche nicht bestimmte Sprachlaute, wie in unserer Buchstabenschrift, sondern unmittelbar die Vorstellungen des Geistes selbst bezeichnet werden. Aus dieser ursprünglichen Begriffssprache wurde erst später eine Sylbenschrift, welche die heutige Verkehrssprache geworden ist, neben welcher sich jene altchinesische Sprache der King nur als Gelehrtensprache erhalten hat.

§. 196.

5. Das Volk der Hindu's.

Der Staat des patriarchalischen Familienlebens, wie er sich in China darstellt, ist in seiner ursprünglichen Entfaltung Jahrtausende hindurch stehen geblieben, ohne sich weiter zu entwickeln. Den weitern weltgeschichtlichen Fortschritt, der sich im Bruch des unmittelbaren Kindheitslebens offenbart, übernahm ein anderes Volk des Orients, das der Hindu's, in welchem sich die Eigenthümlichkeit des Orients am bezeichnendsten abgebildet hat, so dass es gewissermaassen das Griechenthum Asiens vorstellt.

Die locale Heimath des indischen Volkes, das obere Gangesgebiet, ist ein von der Natur hochbegünstigtes, durch seine Fruchtbarkeit ausgezeichnetes, mit einer reichen und herrlichen Production aller Naturreiche ausgestattetes Land, dessen physische Zaubermächte dasselbe in den Augen des Occidents als das Wunderland der Phantasie erscheinen liessen. Selbst zwar ohne eigentlichen bedeutsamen geschichtlichen Fortschritt und wahrhaft geschichtliches Leben und, wie China, seit Jahrtausenden in einem statarisch gewordenen Zustande verharrend, ist Indien stets nur von andern Völkern gesucht worden, zu Land von Eroberern, zur See im Interesse des Handels und noch in neuesten Zeiten im Interesse der Wissenschaft. Von der Natur ist der indische Volksgeist mit einem reichen, schöpferischen Phantasieleben und einer grossen Reizbarkeit und Zartheit der Empfindung begabt; aber in der unklaren, verschwimmenden Weichheit seines der Energie des

Willens ermangelnden empfindungs- und phantasievollen Träumens macht das indische Geistesleben den Eindruck des selbstlosen Pflanzen- und Blumenlebens, wie denn auch aus der Pflanzenwelt die indische Phantasie die meisten Symbole für ihre Anschauungen und Gestaltungen entnommen hat. So stellt das indische Geistesleben das erste jugendfrische Regen und Frühlingserwachen des keimkräftigen Geistes der caucasischen Menschheit dar, ohne dass die erwachenden Keime zu vollständiger Entfaltung gediehen wären. Der Bruch des unmittelbaren patriarchalischen Kindheitslebens offenbart sich aber im indischen Volksgeiste durch das Gefühl eines Gegensatzes, in den sich der Volksgeist hineingestellt sieht, des Gegensatzes zwischen der Wirklichkeit und der Phantasie. Dieser Gegensatz tritt bereits in dem Werden der indischen Natur- und Weltanschauung hervor, deren erste, ursprüngliche und einfachste Gestalt uns in der ältesten indischen Religionsurkunde, den Weda's, vorliegt, denen sich das Gesetzbuch des Manu anschliesst.

Die Bewohner des Landes der sieben Ströme oder des Pendschab, am Indus oder Sindhu, unter welchen die heiligen Wedalieder entstanden, schauten die das menschliche Leben tragenden höchsten Mächte als wohlthätige Lichtwesen oder lichte Himmelsgötter an, deren Macht sich das Ich in andächtiger Erhebung zu eigen macht. Indra, der Leuchtende, war der Gott des reinen unbeweglichen Himmelsgewölbes, zu dessen Göttern ein Kreis anderer Wesen gehörte. Zwischen Himmel und Erde, im Gebiete der Nacht, herrscht Waruna; und der Gott des indischen, wie des himmlischen Feuers, Agni, lehrte zuerst, als reinigender und läuternder Gott, die Menschen den Himmel suchen durch Gebet und Opfer. Ueber beiden heiligen Handlungen waltete der Herr des Brahma, d. h. der andächtigen Erhebung, Brahmanaspati.

In friedlicher Verbreitung rückte das Volk der sieben Ströme südwärts in die Thäler des Ganges hinab und breitete sich in den weiten fruchtbaren Ebenen Hindustan's aus. Hier, unter einem milden tropischen Himmel und üppiger Vegetation, bildete sich jene ursprüngliche überlieferte Weltanschauung des Wedavolkes auf dem Boden eines lebendig bewegten Volkslebens zu einer grössern Fülle phantasievoller Gestalten aus, wie sie uns in der jüngern Religionsform der indischen Heroenzeit entgegentreten. Jene allgemeine religiöse Erhebung des

Willens zum göttlichen Lichtwesen bildete sich aus der grössern Masse des mit den ältern Bewohnern des Gangesthales sich vermischendem Volkes zu einem besondern Stande von Brahmana's, d. h. Bewahrern des Heiligen, aus, dem sich das übrige Volk unterordnete. In diesem selbst bildete sich, den Brahmana's gegenüber, ein bevorrechteter Krieger- oder Adelsstand, mit dessen Entstehung die Heroenzeit des Volkes und in ihr die luxuriöse, phantasiereiche Ausbildung der Götterwelt zusammenfiel, die in der ganzen Breite ihres mythologischen Inhaltes in den Heldengedichten Ramayana und Mahabharata vorliegen.

Die neuen Göttergestalten sind wesentlich symbolische Personificationen, zu denen sich die bildende Phantasie aus dem reichen Naturleben die Typen und Formen nahm und solche mit der menschlichen Gestalt phantastisch vermischte. Die drei Hauptmächte der wedischen Naturanschauung: Indra, Waruna und Agni, treten in der fortgebildeten mythologischen Anschauung des Volkes als drei grosse göttliche Gestalten (Murti's), je mit einer weiblichen Ergänzung (Sakti), hervor und bilden den indischen Trimurti. War der Himmel Indra's, durch die Macht der andächtigen Erhebung zum Einen, unendlichen Sein, in die Einheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins aufgehoben, so wird das Unendliche zugleich wieder von der vergegenständlichenden und verpersönlichenden Vorstellung in der Gestalt des Brahma oder Puruscha als sich zur Endlichkeit entlassendes, schöpferisches Wesen angeschaut, ferner in der Gestalt Wischnu's das in der Sphäre der Endlichkeit bleibende, ordnende und erhaltende Wesen, und endlich in der Gestalt Siwa's die am Process des Entstehens und Vergehens sich bethätigende unbedingte Macht des unendlichen Einen vorgestellt, während in der Gestalt des Krischna's, einer Incarnation Wischnu's, das im endlichen Dasein selbst sich zum vollendeten persönlichen Selbstbewusstsein herstellende Göttliche angeschaut wird.

Nachdem die mythologische Weltanschauung ihre vollendete Ausbildung in die ganze Breite des Phantasielebens erlangt hatte, wurden einzelne Seiten dieses Vorstellungskreises einseitig für sich festgehalten und zu besondern Cultusmittelpunkten gemacht; der eigentlich beherrschende praktische Grundgedanke der brahmanischen Religion aber, die Erhebung des natürlichen Willens zum unendlichen und unbedingten

Einen, wurde bis zur letzten Spitze ihrer abstracten Consequenz im Buddhismus durchgeführt. Innerhalb des Brahmanismus wird diese praktische Seite durch das brahmanische Priesterthum an sich repräsentirt, welches sich die göttliche Macht, in der andächtigen Erhebung zu ihr, innerlich zu eigen macht und darum innerhalb des endlichen Daseins und der persönlichen Lebenserscheinung deren sichtbare Gegenwart vertritt, woraus die strenge Abschliessung der Priesterkaste von den in den endlichen Beziehungen des natürlichen Daseins sich fixirenden übrigen niederen Volkselementen von selbst folgt. Wird in dem alltäglichen Thun der niederen Kasten des Volkes gerade die substantielle Versenkung in die Tiefen des sinnlichen Daseins und seiner endlichen Zweckbeziehungen, wovon zu abstrahiren dem höheren Bewusstsein als die eigentliche praktische Lebensaufgabe gilt, als unmittelbarer Genuss des Göttlichen genommen und tritt daneben nur als oberflächliche Ergänzung ein geistloser Mechanismus äusserlicher Cultushandlungen ein: so erhebt sich aus der Masse des niedern Volkes der Yogi zur Höhe jener Abstraction durch fortgehende asketische Uebungen und Selbstpeinigungen, deren der zum göttlichen Leben geborne Brahmane nicht bedarf.

Durch die Herrschaft der Priesterkaste über die übrigen streng unter sich abgeschlossenen Kasten erhält der indische Staat den Character des eigentlichen Priesterstaates. An der harten Autorität der priesterlichen Satzungen, die den ganzen Umkreis des bürgerlichen Lebens mit einem festgezogenen Netze von Ceremonien und werkheiligem Thun umspannen, und an der starren Schranke der Kastenunterschiede bricht sich das Recht der freien Individualität und ihrer Entfaltung, an deren Stelle ein passives, selbstloses Verhalten des Subjects, eine fortwährende Selbstopferung der Individualität tritt.

Die eigenthümliche Kunstform, welche sich aus der brahmanischen Weltanschauung im Dienste des Priesterthums entwickelte, hat sich noch nicht zur wirklichen Schönheit, als der vollendeten Einheit der Idee und ihrer äussern Erscheinung im Bilde, erhoben, sondern trägt noch den Character des Ungeheuren, Maasslosen, Phantastischen, indem die schrankenlos ausschweifende Phantasie bei der Darstellung der Götter noch Natürliches und Menschliches bunt durcheinander mischt

und die Götterbilder mit vieldeutigen Symbolen des Naturlebens ausstattet. Die von der Priesterschaft abhängige Masse des Volkes arbeitete Jahrhunderte lang im Dienste der Religion und des Cultus ungeheure, colossale Bauwerke, deren Wände mit Sculpturdarstellungen mythologischer Vorstellungen bedeckt sind. Es sind theils unterirdische Felsentempel, die das Sicheingraben des Geistes in die Natur symbolisch darstellen, theils über der Erde aus Felsen gehauene Riesendenkmäler, theils freie, selbständige Steinbauten.

Die äusserste Consequenz der brahmanischen Forderung reiner Selbstvernichtung des natürlichen Willens stellt der Buddhismus dar, in welchem der Wille durch die höchste Kraft der Abstraction von der natürlichen Bestimmtheit des endlichen Daseins sich in die reine Ruhe des Insichseins auflöst und die Endlichkeit, als die Welt des täuschenden Scheines, als in sich nichtig hinter sich lässt. Indem das Ich aus dem verschlungenen Zusammenhange des natürlichen Daseins, dem eigentlichen Weltübel, sich zurückzieht, erreicht es den Zustand der höchsten Heiligkeit und wird zur seligen Ruhe des Nirwana, d. h. des Nichtseins, erhoben. Mit diesem für Alle ohne Unterschied verpflichtend gehaltenen praktischen Streben hört die Trennung der Priesterkaste von den übrigen Ständen auf, und die buddhistische Hierarchie, der Sanggha, setzt den Unterschied zwischen den eigentlichen Heiligen oder Bettlern (Bhikshu) und den Laien als einen fort und fort immer mehr aufzuhebenden voraus, da das Gesetz Buddha's, d. h. des Erwachten, Erleuchteten, ein Gesetz der Gnade für Alle ist, das allgemeine Gesetz der Erlösung der Welt aus dem Elende der Endlichkeit. Anfangs umherwandernd, sammelten sich die buddhistischen Heiligen allmählig in Klöstern; der Kastenstaat ist zum Klosterstaat geworden. Durch immer neue Selbstverwandlungen und Seelenwanderungen schreiten sie auf dem Wege zum vollendeten Buddha vorwärts, die in völliger Vernichtung aller Begierden und alles Bewusstseins im Zustande des Nirwana angelangt ist.

In Tibet erlangte der Buddhismus seinen vollständigsten Sieg, und wurde hier im Lama die gegenwärtige Erscheinung und sichtbare Repräsentation Buddha's in einem lebendigen Menschen vorgestellt.

§. 197.

B. Die babylonisch-phönicische Cultur.

Die bloss negativ, d. h. durch blosse Abstraction vom endlichen Dasein, errungene Freiheit des Ich ist eine Einseitigkeit, bei der sich der Geist nicht beruhigen kann; vielmehr drängt es den Willen, den weitern Schritt zu thun, dass er den Inhalt des natürlichen Daseins selbst als die unbedingte allgemeine Ordnung der Welt und somit als das Göttliche fasst, sich mit Nothwendigkeit auf die Natürlichkeit bezieht und in ihr, als der nothwendigen Ordnung des Weltlebens, sich unterworfen weiss. Diess geschieht in der babylonisch-phönicischen Culturform und Weltanschauung.

Zwischen den Flüssen Euphrat und Tigris lag das Land Babylonien, dessen alte Hauptstadt Babel vom Euphrat durchströmt wurde. Der südwestliche Theil Babyloniens hiess Chaldäa und seine Bewohner waren die biblischen Chasdim. Von Babylonien aus hatte das jenseits des Tigris gelegene Assyrien, dessen alte Hauptstadt Ninive am Tigris lag, seine Bevölkerung wie seine Cultur erhalten. Als das durchaus ebene Alluvialland der beiden Ströme, hat Babylonien diese zur geographischen Voraussetzung seiner Cultur. Das den Ueberschwemmungen dieses Doppelstromes, der sich zuletzt als Schatelarab vereinigt, ausgesetzte Land hatte durch Canäle und Wasserbauten seine Fruchtbarkeit erhalten. Die durch die Beschaffenheit des Bodens auf den Ackerbau gewiesenen Bewohner wurden durch den Mangel an Regen zur Aufmerksamkeit auf die Gestirne und auf den mit der Veränderung ihrer Stellung verbundenen Wechsel der Erscheinungen des Erdenlebens hingelenkt, von deren Benutzung oder Abwehr der Ertrag- und die Fruchtbarkeit des Landes abhing. Die im Besitze der den Landbau regelnden astronomischen Beobachtungen und Kenntnisse befindliche Priesterschaft, welche den Cultus der Gestirne pflegte, machte durch das astrologische System ihr Uebergewicht im Volke geltend. Ein lebhafter Handelsverkehr, den die Weltstellung Babyloniens begünstigte, hatte seinen Mittelpunkt in der ungeheuren Hauptstadt, die für sich allein fast das ganze Reich ausmachte.

Die nothwendige Ordnung des natürlichen Lebens wird auf dem Standpunkte der chaldäischen Weltanschauung als die göttliche Ordnung gefasst, und zwar wird hierbei das natür-

liche Leben nach seinen entgegengesetzten Seiten festgehalten, einmal nämlich nach ihrer positiven Seite, als Entfaltung des Lebens, als Leben gebende, zeugende Macht, dann aber zugleich nach ihrer negativen Seite, als Leben zerstörende Macht, als die Macht der Endlichkeit selbst. Beide Seiten werden in die gegenständliche Anschauung der göttlichen Ordnung aufgenommen und diese ebensowohl als im üppigen Naturleben unmittelbar gegenwärtig und wirkend, wie zugleich als die das natürliche Dasein aufhebende Macht angeschaut. Mit dieser einen Seite verbindet sich jedoch noch eine andere Form des Gegensatzes, der aus dem natürlichen Dasein abstrahirt und auf die Vorstellung des Göttlichen übertragen wird, nämlich der bereits im Sterndienste der Araber hervorgetretene Geschlechtsgegensatz, sofern nämlich die das Erdenleben als empfangendes, aneignendes, weibliches Princip beherrschenden Sternmächte als das Wirken, das Leben schaffende, zeugende, männliche Princip gefasst und somit der zur göttlichen Ordnung erhobene Process des Naturlebens unter dem Gesichtspunkte einer Wechselwirkung der männlichen und weiblichen Naturkraft, als ein Geschlechtsprocess angeschaut wird. Und darauf eben gründet sich die ganze chaldäische Sternkunde, die von der hierarchischen erblichen Priesterschaft Babylons für den Zweck ausgeübt wurde, um durch verständige Berechnung der regelmässigen wie der aussergewöhnlichen Erscheinungen des Naturlebens das praktische Menschenleben zu ordnen und durch Erforschung der in den Gestirnen angeschauten allgemeinen Schicksalsordnung der religiösen Gesinnung der Einzelnen einen festen Halt zu geben.

So galt nun den Chaldäern die Erde, als Derketo oder Atergatis, als das die Wirkungen der Sterngeister aufnehmende Princip, als Urweiblichkeit, und ihr gegenüber der Sonnengeist Bel oder Baal, auch El oder Eljon (d. h. Herr) genannt, als das vorzugsweise lebenspendende, zeugende Princip der Natur, als Urmännlichkeit. Indem nun die von der religiösen Vorstellung personificirte, allgemeine Naturmacht unter dem doppelten Gesichtspunkt des Gegensatzes des zeugenden und verzehrenden Princips einer- und des Männlichen und Weiblichen andrerseits angeschaut wurde, erhielt die vorgestellte Gestalt des göttlichen Wesens entweder mannweibliche Prädicate und Symbole, oder aber sie besonderte sich in zwei nebeneinandertretende Gottheiten verschiedenen Geschlechts,

oder endlich, es wurden beide, die männliche und die weibliche Gottheit, jede für sich selbständig Gegenstand der Verehrung, indem jede die doppelte Seite des im Naturleben sich offenbarenden Gegensatzes des positiven und negativen, des zeugenden und des verzehrenden Elementes in ihrem besondern göttlichen Wesen repräsentirte. Indessen nahm doch den eigentlichen wechselnden Verlauf der ganzen natürlichen Ordnung bei der sich concentrirenden religiösen Anschauung die männliche Seite des vorgestellten göttlichen Wesens auf sich.

Das sichtbare Gegenbild Baals war die Sonne, das Gegenbild der dem Baal zur Seite tretenden Baaltis oder Atergatis war der Mond mit der unter seinem vorwaltenden Einflusse stehenden Erde. Der Sonnengott Baal tritt einerseits als Repräsentant der zeugenden, belebenden Naturkraft, andererseits als Baal-Moloch, als Repräsentant der verzehrenden, zerstörenden Naturmacht, im Cultus auf. Seine Gattin tritt als positive Naturmacht, unter dem Namen Amygdale oder Amaia (d. h. grosse Mutter) oder Mylitta (d. h. Gebärerin) in den Mittelpunkt eines Cultus, der wie der Baalscult geschlechtliche Hingabe forderte; daneben wurde sie aber auch unter dem Namen Melechet oder Astarte als die Geschlechtslust verneinende, streng jungfräuliche Göttin verehrt.

Das mannweibliche Wesen der Gottheit wurde in der Sphäre des Cultus durch Vermummungen der Geschlechter in Kleider- und Rollenwechsel anschaulich gemacht, welche Sitte dann zuletzt wieder in geschlechtliche Vermischung auslief. Im Cultus der verzehrenden Naturgottheit tritt die Forderung geschlechtlicher Enthaltung in der Entmannung der Priester und als wenigstens theilweises Opfern des männlichen Geschlechtsorgans in der Sitte der Beschneidung hervor. Dem entsprechend tritt dann überhaupt das ganze praktische Verhalten des Volkes selbst als ein getheiltes auf, einmal als positives, d. h. das natürliche Lebenselement setzendes und anerkennendes, sodann als negatives, d. h. die Natürlichkeit verneinendes und wieder aufhebendes Verhalten des Subjects; nach der erstern Seite als unmittelbarer Genuss des natürlichen Lebens im Taumel eines sinnlichen Cultus und insbesondere als göttlich geheiligter Dienst der Wollust, und nach der andern Seite als Schmerz und Opfer des natürlichen Daseins, in Bethätigung der göttlichen Lebensordnung als negativer

Macht über alles natürliche Einzeldasein, so dass sich das Gefühl des Volkes in diesem Wechsel der Lust und des Schmerzes als in seiner eigenthümlichen Versöhnungsform bewegt.

Der Volkscharacter und die Weltanschauung der Chaldäer vollendeten sich im verwandten phönicischen Volksgeiste, dessen Blüthe in die Zeit der Regierung Davids und Salomons fiel. Die Phönicier oder Kanaanäer waren in den ältesten Zeiten vom persischen Meerbusen, wo sie zuerst wohnten, westlich gewandert und hatten den schmalen unter dem Namen Phönike bekannten syrischen Küstenstrich zwischen dem Libanon und dem Mittelmeere in Besitz genommen. Vor sich hatten die Phönicier das Meer mit Inseln von lockender Fruchtbarkeit, hinter sich den an Schiffsbauholz reichen Libanon, unter sich einen wenig fruchtbaren Boden, der nicht in derselben Weise, wie die babylonisch-chaldäischen Niederlande, die Bewohner zum Ackerbau anregte und darin Genüge finden liess, sondern sie vielmehr zur Seefahrt bestimmte, wodurch dieselben zu Handelsverbindungen und Colonieengründungen geführt und zu zahlreichen Erfindungen für das industrielle Leben geweckt wurden. Indem durch den Handel zu Land und zur See die Erzeugnisse ihrer Industrie ausgetauscht und dem Volke zu Reichthümern wie zur Erweiterung der Bildung verholfen wurde, erhob sich Phönicien zum weltbindenden und weltbildenden Handelsstaate der alten Welt, dessen ganze Geschichte sich um wenige, durch eine aristokratische Föderativverfassung verbundene, in unabhängiger Selbständigkeit neben einander stehende Städte, Sidon, Tyrus, Byblus, Aradus, bewegte.

Den Samen ihrer Bildung, ihrer Religion und ihrer Kunst im Genusse streuten die Phönicier auf allen Inseln und Küsten des Mittelmeeres aus; unter den zahlreichen phönicischen Colonieen aber ragte besonders an der Nordküste von Africa die tyrische Colonie Carthago (d. h. Neustadt) hervor, welche das phönicische Culturprincip „als ein London der alten Welt“ in grossartigster Weise entfaltete und mit ihrem Handel, ihren Heeren und Kriegsflotten die westliche Hälfte des Mittelmeeres beherrschte.

Im phönicischen Geiste hat das babylonische Religionsprincip sich am Reichsten und Vollendetsten ausgebildet. Baal und Astarte hatten die Phönicier und ihre Colonieen mit den

Babyloniern gemein; dazu kam noch ein eigenthümlich phönicischer Gott, Melkarth, in welchem sich die Phönicier ihr eignes volksthümliches Wesen und Pathos gegenständlich gemacht haben. Ursprünglich Sonnengott, also mit Baal identisch, wurde er von der phönicischen Anschauung zum göttlichen Genius und Repräsentanten des freien beweglichen Volkslebens und zum geschichtlichen Handelsgott erhoben, welcher Schiffe bauen und Purpur bauen lehrte und als Stadtkönig von Tyrus auf Münzen erscheint, sogar in Cadix und auf Malta seine Tempel hatte. Auch der babylonische Baal erhielt im phönicischen Bewusstsein eine tiefere und inhaltsvollere Beziehung in der Gestalt des Adonis, der als leidender und sterbender Gott besonders in Byblus verehrt wurde. Der Ausdruck der Trauer über die Nichtigkeit und Vergänglichkeit des natürlichen Lebens mit seiner Schönheit und Freude kam im phönicischen Adonisfeste zur Darstellung, in welchem der Tod eines jugendkräftigen und schönen Königssohnes betrauert, sein angeblicher Leichnam unter Klagen und Trauergeberden bestattet und zuletzt mit der Freude über seine Auferstehung geschlossen wurde.

§. 198.

7. Das ägyptische Volk.

Aegypten gehört sowohl physisch, als geschichtlich zum Orient, zur asiatischen Welt; zunächst physisch durch seine geographische Lage, indem es durch Wüsten von seinem continentalen Stamme, dem übrigen Africa, getrennt und durch den Isthmus von Suez nach Asien gewiesen ist; sodann ethnographisch, indem die Aegypter ihrem körperlichen Typus nach dem indisch-caucasischen Stamme ähnlich und wahrscheinlich aus Asien nach Nubien und von dort später nach Aegypten eingewandert sind; endlich geschichtlich, indem Aegypten einen Bestandtheil des persischen Reiches bildete und in der Stufenreihe der orientalischen Volksgeister den erstern tiefen Niedergang des orientalischen Geistes in sich selbst repräsentirte.

Aus einer Wüste durch die den Regen ersetzenden und den Boden düngenden regelmässigen Ueberschwemmungen des Nil zum fruchtbaren Lande gemacht, ist das durch Wüsten vom übrigen Africa abgeschlossene schmale Nilthal, Aegypten, mit seiner ganzen physischen Existenz im vollen Sinne des

Wortes ein Geschenk des Nil, eine durch dessen Flusssystem streng abgeschlossene Localität, deren Bewohner auch vorwaltend in particulärer Abgeschlossenheit nach Aussen und enger Beschränkung in sich verharren blieben. Berechnender Verstand, düstrer Ernst und Melancholie, ungastlicher und gegen Fremde sich abschliessender Sinn bildeten die Grundzüge des ägyptischen Volkscharacters, dessen berechnende Verständigkeit durch die Nothwendigkeit der Kalenderberechnungen; durch die Messungen und Canalbauten und durch die Leitung und Regelung der Nilüberschwemmungen noch geschärft wurde. Der Geist des Aegypters war auf das Individuelle, auf Beschränkung und verständige Begrenzung gewiesen, die jedoch ganz anderer und weit tieferer Art war, als die des Chinesenthums, nämlich die Selbstvertiefung der in sich selbst sich abschliessenden Individualität, des sich als mit dem natürlichen Inhalt des Lebens erfüllte Selbstheit in sich abschliessenden Willens.

Der Geist sucht in dem Verlaufe des Naturlebens einen bleibenden Mittelpunkt zu finden und schaut in der bleibenden Verewigung des natürlichen Daseins die göttliche Ordnung. In dem allgemeinen Kreislaufe des Lebens tritt das Individuum und das individuelle Dasein als der feste Mittelpunkt auf, der im allgemeinen Verlaufe des Werdens und Vergehens nicht untergeht, sondern darin sich erhält und aus dem Tode zu neuem Leben hervorgeht. Indem nun das Bewusstsein über sich reflectirt, findet es den Typus seines Wesens und Lebens in der Thierheit, der unmittelbaren, sinnlichlebendigen Individualität, des sinnlich-seelischen Lebens. Von der Macht der natürlichen Triebe und Begierden noch beherrscht und gleich dem Thiere in der Sucht nach sich selbst begriffen, erweist sich im Menschen noch der Thiergeist wirksam; zugleich ahnt aber der nach Selbstverständniss ringende Menschengeist in der selbständigen Sicherheit des thierischen Triebs und Instincts den Zauberkreis des bestimmten Maasses und der festen Ordnung des individuellen Lebens, worin das Thier sich bewegt, die allgemeine göttliche Ordnung selbst.

Darin ist der Thierdienst der alten rohen Urbewohner Aegyptens begründet; in der Thierwelt fand der rohe, natürliche Mensch sein eignes Wesen sich gegenständlich vor die Augen gerückt, und so erhob er das Thier zu seinem Fetisch. Seit der Ankunft eines fremden edlern Volksstammes

von Aethiopien her, wohin derselbe wahrscheinlich von Indien her ausgewandert war, und seit der darauffolgenden Unterjochung des ägyptischen Landes durch semitische Hirtenvölker, die Hykso's, begann der Fortschritt des Volkes zum Ackerbau und zu geordneten staatlichen Verhältnissen. Unter dem Einflusse dieser höheren Culturelemente bildete sich der ursprüngliche rohe Thierfetischismus der Bewohner Aegyptens zur Thiersymbolik aus, indem die beherrschenden natürlichen Mächte der Landesnatur zu göttlichen Mächten erhoben und in den Symbolen thierischer Gestalten angeschaut wurden. Den wohlthätigen Einfluss der Sonne auf das Naturleben des Nilthals vergegenständlichte sich der vorstellende Geist im Stier, als dem Symbole der schaffenden und belebenden Naturkraft; das den Segen der Sonne und des von ihrem Einflusse befruchteten Nils aufnehmende Land wurde in der Kuh, als dem Symbole des empfangenden und befruchteten Naturlebens angeschaut. So bildeten sich die symbolischen Gestalten des Osiris und der als Schwester und Gattin ihm zur Seite stehenden Isis, welche letztere zugleich neben der Mutter Erde auch als Göttin der Nacht, d. h. des tief verborgenen Grundes der Dinge vorgestellt wurde. Diesen wohlthätigen, segenspendenden göttlichen Mächten gegenüber wurden auch die ungünstigen und schädlichen Einflüsse der Landesnatur, Sonnenbrand, Gluthwind der Wüste, böse Dünste und schädliche Thiere in der Vorstellung des Typhon unter den wechselnden Symbolen des Esels, Krokodils, Nilpferdes u. s. w. versinnbildlicht. Die Thierbilder wurden sodann als symbolische Bezeichnung göttlicher Eigenschaften und religiöser Vorstellungen fixirt und zu hieroglyphischen Zeichen benutzt; die heilige Schriftsprache des Volks ward Hieroglyphik.

Aus dieser Symbolik der Thierwelt entwickelte sich nun in der eigentlichen Blüthezeit des ägyptischen Culturlebens, im sechsten und siebenten vorchristlichen Jahrhundert, zum Theil unter babylonischen und phönicischen Einflüssen, die vollendete mythologische Weltanschauung Aegyptens einerseits und der eigenthümliche politisch-staatliche Character der Nation andrerseits.

Was erstere Seite angeht, so hat das Leiden, Sterben und Auferstehen oder Fortleben des Gottes im Tode innerhalb der ägyptischen Vorstellung einen tiefern Inhalt, als im phönicischen Adonismythus, wo es bloss die Hinfälligkeit der

Sinnenlust zum Inhalte hat; der gute, wohlthätige Gott hat in der Gestalt des Typhon zugleich die Macht des Bösen gegenüber; er wird von diesem getödtet, stellt sich jedoch aus dem Tode wieder her und herrscht im Todtenreiche als Richter und bleibender Herr der Todten. Somit wird im natürlichen Jahreslaufe des ägyptischen Landes, in der täglichen und jährlichen Bewegung der Sonne und des von ihr abhängigen Nil, in dem Wechsel des Entstehens und Vergehens überhaupt die natürlich-göttliche bleibende Ordnung des Lebens eben so als ein Kampf des guten und bösen Princips, wie zugleich als aus dem Tode sich ewig zum Leben wiederherstellende Macht gewusst. Das Göttliche ist ganz in den Kreislauf des natürlichen Lebens eingegangen und an denselben geknüpft; die negative Macht der Endlichkeit erscheint hier als feindliche, böse Macht nur, um zugleich ein nothwendiger, wesentlicher Durchgangspunkt im Kreislaufe der natürlichen Ordnung des Lebens zu sein, so dass in dieser ewig sich erneuernden Kreisbewegung der Gehalt des endlichen Lebens selbst zugleich als ein von der Endlichkeit sich befreiender und diese selbst als ein durch die höhere unvergängliche Ordnung des Lebens fortwährend überwundenes Element erscheint.

Endlich aber flüchtet sich der vom ruhelosen Wechsel des endlichen Lebens unbefriedigte Geist aus der Unruhe des Diesseits in die Leere und Einsamkeit des Jenseits, des Todtenreiches (Amenthes) und schaut in ihm die wirkliche Welt und das wahre bleibende Sein für den Menschen, der, aus der Thierwelt zu sich selbst kommend, auf Erden noch keine bleibende Stätte seiner Wirksamkeit gefunden hat, sondern im Diesseits nur auf der Wanderung zum Jenseits, in der Seelenwanderung begriffen ist. Daraus erklärt sich die grosse Bedeutung des Todtencultus bei den Aegyptern. Das unbewegte Dasein der Mumie ist der unmittelbare symbolische Ausdruck für die Anschauung des abgeschiedenen Lebens als des geheiligten und vollendeten, sie ist das Räthsel des Lebens als ein im Tode gelöstes, von der Endlichkeit freigewordenes Fortbestehen und Sichfortbewegen im ewigen Kreislaufe des Lebens. Erst als Herrscher im Reiche des Amenthes ist darum der vorgestellte Gott die vollendete siegreiche Ordnung des natürlichen Kreislaufs der Welt und die vollständige Ueberwindung des Bösen.

Wie die physisch-localen Verhältnisse des Nilthales die Grundlage und Voraussetzung des ganzen ägyptischen Culturlebens ist, so ist darin auch der natürliche Grund der Trennung der bürgerlichen Stände enthalten. Das heisse Clima, der Nil und die Ueberschwemmungen desselben scheiden die arbeitenden Classen von der Intelligenz und Bildung, und beide besondern sich wiederum nach den Beschäftigungen und Lebensweisen. Indem sich der ägyptische Staat aus den von Meroë hergekommenen alten Priestercolonieen entwickelte, wurde das ursprüngliche hierarchische Element einerseits durch das sich dagegen erhebende Element der Kriegermacht, deren die unter priesterlicher Leitung stehenden Tempelbezirke bedurften, andrerseits aber durch die freie Bewegung der Individualität im Volksleben gebrochen, so jedoch, dass, während veränderte Verhältnisse immer neue Stände (z. B. die Dollmetscherkaste zur Zeit Psammetichs) erzeugten, das priesterliche Element fortwährend das ordnende Princip des Volkslebens blieb.

Naturkenntnisse, Sternkunde, Feldmesskunst, Wasserbauten und übrige Baukunst, Gesundheitslehre und Arzneikunde, Wissenschaft der Künste und Gewerbe, Pflege des Cultus, Rechtspflege, Staatsverwaltung waren vorwaltend das Eigenthum der Priester, welche mit den Kriegern die eigentlichen gutsherrlichen, grundbesitzenden Stände bildeten. Durch mehrere Stufen und Grade stieg der Priester zu den höchsten Weihen hinauf; das Leben der Priester war diätetisch und asketisch streng geordnet. Eine symbolisch-mythologische Repräsentation hat das priesterliche Gesammtwissen und darin zugleich das höchste Selbstbewusstsein des Volkes in der Gestalt des Gottes Thot oder Thaaut erhalten, der die Todten einbalsamirt, die Mumien segnet, die Seelen auf ihrer unendlichen Wanderung leitet, Hieroglyphen- und Buchstabenschrift erfunden hat und aller Bildung, Kunst und Wissenschaft Ursprung ist. Darum trägt er auch die magische Weltleuchte, in welcher er alle Wesen und das Innere der Welt sieht, und die Pyramide, das Symbol des Weltalls als des grossen Grabes der Gottheit, ist auch sein Symbol.

Was von ächten Denkmalen des ägyptischen Geistes auf die Nachwelt gelangt ist, beschränkt sich auf räthselhafte hieroglyphische Bilder und Bauwerke, die seit Jahrtausenden stumm geblieben sind, bis die neuere Wissenschaftsforschung

den Schlüssel gefunden hat, der das altägyptische Räthsel gelöst hat. Es drängte den ägyptischen Geist, sich die Gewissheit seiner selbst, die er in der angeschauten natürlichen Ordnung des Lebens hat, auch gegenständlich vor sich hinzustellen, und in diesem Drange hat er als bildender Werkmeister die ungeheuern Räthsel-Denkmale als Symbole der angeschauten göttlichen Ordnung des Naturlebens geschaffen, die Pyramiden und Obelisken als colossale Sinnbilder des im All sich begrabenden Gottes; die Sphinx mit dem Thierleibe und Menschenangesicht als Symbol der aus dem Thierleben sich heraufringenden Menschenseele, als Sinnbild des ägyptischen Geistes selbst; das Labyrinth mit seinen unzähligen Gemächern als symbolisches Geisterhaus für die dreitausendjährigen Wanderungen der Seelen.

§. 199.

8. Die Völker Irans.

Aegypten blieb in dem Gegensatze zwischen Natur und Geist stehen; das positive Gute verliert sich in Aegypten noch gänzlich in dem Negativen der Endlichkeit, geht in ihm unter und kehrt aus ihm zurück, um sich im Tode zu erhalten, ohne sich zum Geiste zu befreien. Diese Lösung des Gegensatzes übernahm ein anderes orientalisches Volk, welches denselben durch vielfache geschichtliche Bezüge und Voraussetzungen überkommen hat, Persien. Der Weg von der ägyptischen zur Cultur Persiens geht denselben Weg zurück, den der Gang des geschichtlichen Fortschritts von Asien nach Aegypten genommen hatte, nämlich durch den Ausgang von der sabäischen und brahmanischen Weltanschauung durch die Vermittelung des alten Baktriens und Mediens nach dem eigentlichen Persien.

Zum persischen Völkerzweig gehörten die Baktrier, Meder und die eigentlichen Perser, die stammverwandten Völker Irans, welche das zwischen dem persischen Meerbusen, dem caspischen See und den Flüssen Tigris und Indus sich erstreckende grosse Ländergebiet bewohnten und nach ihrer ältesten gemeinsamen Sprache auch das Zendvolk oder das Volk Eeri hiessen. Aus der alten Zendsprache entwickelte sich zuerst die altpersische, zur Zeit der grossen persischen Könige blühende Sprache, dann die Sprache der

Parsi's oder Guebern und endlich die Sprache der heutigen Perser, die neupersische Sprache. In diesen Ländern nun war schon in frühesten Zeiten eine gemeinschaftliche Cultur von dem östlichen Theile der grossen iranischen Hochebene, dem alten Baktrien, ausgegangen und hatte sich durch Vermittelung Mediens, der Heimath der alten Zendpriester oder Magier, weiter in das eigentliche Persien verbreitet. Die ursprünglich nomadischen Bewohner Irans, die eine Zeit lang mit dem altassyrischen Reiche lose verbunden waren, wurden durch den Meder Dejoces (Dschemschid) mitsammt den Medern selbst von Assyrien losgerissen, zum Ackerbau angeleitet und einem geordneten staatlichen Leben zugeführt, bis endlich Cyrus das medische Reich dem persischen einverleibte, auf dessen Boden der iranische Volksgeist seine freie geschichtliche Blüthe entfaltete.

Dem Nomadenleben des iranischen Volkes in seiner Urzeit entsprach eine einfache Naturreligion, die Religion der im Zendavesta erwähnten Pischdadier. Sie verband Elemente des nordischen Geisterglaubens mit einem Licht- und Feuerdienst, in welchem das Licht der Sonne als wohlthätige, heilbringende, die Mächte der Finsterniss verscheuchende Kraft und das Feuer als sinnlich gegenwärtige Erscheinung der wohlthätigen Lichtmacht galt. So wird das Licht zum sichtbaren Abbilde des Guten, wie die Finsterniss zum Sinnbilde des Bösen, ohne dass vorerst noch Natürliches und Geistiges, sinnlich und sittlich Gutes und Böses von einander geschieden würden. Alles Wohlthätige und Heilbringende im Erdenleben wurde als zum Wesen des Lichtes gehörig und als Wirkung des Lichts, alles Schädliche und Verderbenbringende dagegen als zum Wesen der Finsterniss gehörig und als Wirkung der Finsterniss aufgefasst.

Diese einfachsten Anfänge einer das Natur- und Menschenleben unter den Gesichtspunkt des Zweckbegriffes stellenden Weltanschauung erhielten eine weitere Fortbildung im Zeitalter der Meder, die den spätern Anhängern der durch Zoroaster festgestellten Zendreligion als die alten Gläubigen oder die Verehrer des alten Gesetzes erschienen. Die Sage vom alten Propheten Hom oder Homanes, der unter den Pischdadiern aufgetreten sei, knüpft sich an die Erhebung der iranischen Nomaden zum Ackerbau und geordneteren staatlichen Leben und an die damit verbundene Institution des Priester-

thums der Magier, wie beides durch Dschemschid (Dejoces) nach Homs Gesetze eingeführt wurde. Hom selbst galt in sinnlich sichtbarer Erscheinung. als der schattengebende und segenspendende Lebensbaum, dem zu Ehren auf den Bergen die alten Magier das heilige Feuer anzündeten und den wohlthuenden Mächten der Lichtwelt das Leben der Thiere opferten.

Indem sich das Bewusstsein der Iranier unter den Persern zu grösserer Reife entwickelte und den in der natürlichen Anschauung des Lichtes und der Finsterniss enthaltenen natürlichen Gegensatz guter, heilbringender und böser, schädlicher Kräfte in der Natur zu eigentlich sittlicher Bedeutung erhob, ergab sich von selbst mit nothwendiger Consequenz der Gedanke einer über dem natürlichen, endlichen Leben hinausliegenden höhern, unbedingten Ordnung des Guten, und indem der endliche Wille die lebendige Beziehung auf diese Ordnung zu seinem Inhalte hatte, erweiterte sich das Bewusstsein zur Anschauung eines das ganze Dasein des endlichen Willens beherrschenden Gesetzes. Nichtsowohl als erster Verkündiger dieses Gesetzes, als vielmehr nur als der Erneuerer desselben trat um's Jahr 700 v. Chr. Geb. der Magierpriester Zoroaster oder Zerduscht auf, in dessen Namen und Persönlichkeit die Jahrhunderte lang unter den Magiern mündlich fortgepflanzten Ueberlieferungen in Religion, Sitte und Gesetz einen einheitlichen Mittel- und Sammelpunkt fanden. Die unter seinem Namen auf uns gekommenen heiligen Zendbücher können indessen, da sie ihn bereits im Gewande der Sage zeigen und ihm eine hohe Verehrung weihen, ihn nicht selbst zum Verfasser haben, sowie auch ihr übriger Inhalt eine jüngere Abfassungszeit verräth.

An der Weltanschauung des Zendavesta, seinem ältern Bestandtheile nach, erscheint die jenseitige, übersinnliche, über den Gegensatz und Streit des endlichen Lebens hinausliegenden Ordnung als die rein ideale, von allen Gegensätzen der Endlichkeit und der Zeit rein und frei gedachte göttliche Welt; dagegen besteht im Kampfe des Guten gegen das Böse das ewige Schicksal der erscheinenden, endlichen Welt. Die lichte Ordnung des Lebens tritt darum, als das Gute, mit dem ihm entgegengesetzten Bösen in Kampf. Die religiöse Vorstellung erweitert das Walten der höhern himmlischen Ordnung zur Anschauung eines Reichs des Lichtes oder des Guten im Kampf mit dem Reiche der Finsterniss oder des Bösen.

Durch die Phantasie personificirt tritt die reine Idealität des Lichtwesens als Ormuzd (Ahuramazda, d. h. der ewige Weise), die dunkle Macht der Endlichkeit dagegen als Ahriman (Angramainju, d. h. der Uebelgesinnte) auf und in dessen Gefolge die Dew's oder bösen Geister, welche in giftigen Pflanzen, Ungeziefer, Wasserthieren, Sturm, Faulheit und Bosheit der Menschen dem Lichtreich entgegentreten.

Die himmlische Ordnung des Lichtreiches unterscheidet sich dann nach ihrem besondern Inhalte für die vergegenständlichende Phantasie einerseits als das Dasein selbständig wirkender Subjecte, welche die besondern Beziehungen des unter dem Gesetze des Guten stehenden Lebens vertreten (Amschaspand's und Ized's, Planeten und Sterngeister), andererseits als das Dasein selbständig gesetzter gegenständlicher Zwecke, die als die vollkommenen Urbilder der besondern endlichen Existenzen (Feruer's oder Ferwer's) angeschaut werden. Letztere sind die vergeistigten Doppelgänger aller reinen Wesen, die da leben; alle Wesen des Lichtreiches haben ihren Ferner und deren Schaar wohnet im Himmel, von wo sie stark und mächtig zum Schutze der Frommen und zur Bedrängniss der Bösen herbeieilen.

Indem nun aber das natürliche Leben selbst aus dem Kampfe mit der negativen Macht des Endlichen in die Einheit mit der lichten Weltordnung des Guten erhoben werden soll, tritt diese als eine erst in der Zukunft zu vollendende hervor, sofern der Kampf des Guten gegen das Böse am Ende der Zeiten zum vollständigen Siege des Guten über das Böse wird, so dass Ahriman mit seinen Geistern vernichtet wird, die Herrschaft des Bösen verschwindet und Ein Staat die Gesammtheit glückseliger Menschen beherrscht. Ein höchstes Urwesen, Zeruane Akerene, welches als die Zeit ohne Grenzen oder die Ewigkeit über dem Gegensatze der getheilten Welt stände, kennt der Zendavesta nicht; für das religiöse Bewusstsein des Ormuzddieners löste sich der Zwiespalt der Weltanschauung praktisch durch die Ueberwindung des Reiches der Finsterniss mittelst des sittlichen Wortes oder des reinen Honover und der sittlichen That. Es gab dieses Wort der Heiliggesinnte; er gab es in grundloser Zeit, und es förderten dasselbe alle Amschaspands, die mächtigen und wohlwollenden. Die Kraft des Gebetes liegt darin, das göttliche Wort auszusprechen. Der fromme Parse hat zu Ormuzd und seinen

Geistern und vor Allem zu den reinen Feuers zu beten. Das ganze Leben wird zum anhaltenden Cultus, denn in stetem Kampfe gegen die Macht des Bösen soll der Mensch das Leben reinigen, das Gute als das Reine in Gedanken, Worten und Thaten vollbringen und überall das Licht ausbreiten. Nur Blumen und Wohlgerüche soll der Parse dem Ormuzd opfern; Tempel und Altäre kennt er nicht. Die über den heiligen Feuerheerden auf den Bergen erbauten heiligen Gebäude waren die einzigen Stätten des Cultus; aber Waschungen und Reinigungen sind für jeden frommen Ormuzddiener heilige Pflicht.

§. 200.

9. Das Volk Israels.

Die letzte Consequenz und äusserste Spitze der Entwickelung des orientalischen Geistes stellt die Culturstufe des Volkes Israels dar, in welcher der noch in der Endlichkeit befangene, natürliche Wille in seiner Entzweiung mit dem als die beherrschende höhere Ordnung des Lebens angeschauten absolut mit sich einigen Willen als nichtiger und schlechthin aufzuhebender erscheint, welchem gegenüber die wahrhaft beherrschende Macht der Wirklichkeit in einem von der Endlichkeit freien und dadurch mit sich absolut einigen jenseitigen Willen angeschaut wird. Ebensowohl unter den Einflüssen, als im Gegensatze der babylonisch-phönicischen, ägyptischen und persischen Religion stellt der israelitische Volksgeist in der Vereinigung der wesentlichen Bildungselemente des Orients zugleich deren Ueberwindung dar, freilich nur in einem langen geschichtlichen Vermittlungsgange, in welchem eben der Kampf des sich einseitig auf sich stellenden und für sich entwickelnden endlichen Willens mit der denselben als höhere Macht beherrschenden unbedingten Ordnung des absolut mit sich einigen Willens sich zur vollständigen Durchführung bringt. In diesem Kampfe besteht die weltgeschichtliche Culturbedeutung des Volkes Israel, welche von der Volkssage an den Namen des mit Gott kämpfenden und obsiegenden und um dieses Kampfes und Sieges willen den Namen Israel führenden Stammvaters Jakob angedeutet ist.

Das einen Theil des syrischen Hochlandes bildende fruchtbare und weidereiche Bergland von Palästina war schon durch seine inselartige Lage zwischen dem Antilibanon, der syrischen

und arabischen Wüste und dem Mittelmeere in einen natürlichen Gegensatz zu dem stammverwandten Phönicien gestellt und das Volk dadurch zum Festhalten an sich selbst von der Natur seiner Heimath gewiesen. Dieser geographische Gegensatz der Landesnatur wurde durch äussere geschichtliche Verhältnisse auch zum nationalen Gegensatze gegen die übrigen semitischen Völker erweitert und durch einen religiösen Hintergrund befestigt. Während die heidnischen Semiten (Araber, Babylonier und Phönicier) den Standpunkt der orientalischen Naturreligion vollständig ausbildeten und das Resultat ihres Culturlebens den Hellenen zur weitern Verarbeitung in einer schönen humanen Welt überlieferten, haben die hebräischen Semiten das heidnisch-semitische Princip der Naturreligion in Folge der eigenthümlichen geschichtlichen Verhältnisse, in die sie hineingestellt wurden, zu einem fremden, unvolksthümlichen gemacht, und im fortwährenden Gegensatz gegen dasselbe entwickelte sich das durch die Propheten vertretene höhere geistig-sittliche Princip des Mosaismus allmählig zu seiner Reinheit. In den alttestamentlichen Geschichtsurkunden freilich ist dieses geschichtliche Entwickelungsverhältniss geradezu entstellt und verkehrt worden, indem die entwickeltern Zustände späterer Zeit bereits in die geschichtlichen Anfänge übertragen wurden.

In ihrem geschichtlichen Ausgangspunkt auf den Standpunkt der stammverwandten heidnischen Semiten hinweisend, erscheint die vormosaische oder patriarchalische Religion der nomadischen Urzeit des Volkes Israel als einfacher sabäischer Naturdienst. Indem das lichte Sternenheer des Himmels der sinnlichen Anschauung als Complex freundlicher und schützender Mächte erschien, deren waltender Einfluss im Feuer des Heerdes als gegenwärtig vorgestellt wurde, schloss sich diese Vorstellung der Himmelsmächte zu einer einheitlichen Anschauung von schützender Macht zusammen, die in Eljon oder El-Schaddai als Gott Abrahams und Melchisedeks personificirt ist und in ihrem Ursprunge als zusammengefasste Einheit mehrerer göttlicher Mächte, der Gestirne, uns noch in den Büchern Mosis unter dem Namen Elohim begegnet.

Das in diesem ältesten patriarchalischen Naturzustande noch unmittelbar mit sich versöhnte Bewusstsein der allgemeinen schützenden Himmelsmacht, in deren Anschauung der endliche Wille seinen innern Halt und Mittelpunkt fand, entzweite sich

mit der Entfernung der hebräischen Stammfamilie aus ihrer mesopotamischen Heimath. Die Knechtschaft Aegyptens brachte einen Bruch in das ursprünglich einfache Naturbewusstsein. Der semitische Naturdienst war in Aegypten und noch während des Auszugs durch die arabische Wüste das beherrschende Element des hebräischen Bewusstseins, welches in der Gestalt Kijun-Molochs, der als Stier durch Kinderopfer verehrt wurde, mit der Anschauung des Göttlichen als negativer verzehrender Naturmacht, deren gegenwärtiges Sinnbild die Feuersäule während des Zugs in der Wüste war, zugleich die Anschauung des schützenden Bundesgottes der israelitischen Stämme verband.

Konnte nun das nationale Einheitsbewusstsein der aus Aegypten zurückkehrenden Stämme nur durch den Gegensatz gegen die übrigen semitischen Stämme des Landes Kanaan in seiner lebendigen concentrirten Energie erhalten werden, so geschah es mit richtiger Einsicht in die geschichtliche Nothwendigkeit, dass Moses, der Befreier seines Volkes aus der Knechtschaft Aegyptens, dem nationalen Gegensatz zugleich einen festen Hintergrund im religiösen Bewusstsein dadurch gab, dass er die Gestalt des ältern Kijun-Moloch zur Anschauung des in der Feuerflamme als verzehrende Macht gegen die Unterdrücker seines Volkes symbolisch sich offenbarenden Javeh (Jehovah) erhob und dieser Anschauung zugleich eine höhere selbständige Bedeutung dadurch gab, dass er ihren ursprünglich-natürlichen Inhalt durch die Idee der Erhabenheit des Göttlichen über die Natur und der Heiligkeit des eifrigen Nationalgottes zu einem geistig-sittlichen Inhalte erweiterte und dessen geistig sittliches Gesetz als Lebensnorm für den entzweiten endlichen Willen des Volkes aufstellte.

So hat Moses seinem Volke die Bahn einer geistig-sittlichen Entwickelung eröffnet, in welcher der in sich entzweite und gebrochene Wille, in einem langen und zähen Kampfe des höhern geistig-sittlichen Elementes mit dem natürlichen selbstischen Principe des Volkslebens, sich allmählich zu derjenigen vollendeten Form des religiösen Selbstbewusstseins und des geistig-sittlichen Willens heraufrang, wie sie sich als der unterscheidende weltgeschichtliche Character des israelitischen Volkes darstellt. Der Geist weiss sich hier auf dieser Stufe in seinem natürlichen selbstischen Dasein als mit seinem wahren Wesen entzweit und empfindet diesen Zustand als einen Abfall von der ursprünglich vorausgesetzten Einheit mit

der Ordnung des natürlich Guten. Das israelitische Bewusstsein schaut die Gottheit nicht mehr, wie in den bisherigen Religionsformen, selbst als Naturmacht, sondern als die über die Endlichkeit und Natürlichkeit schlechthin erhabne Macht des absolut mit sich einigen Willens an, welcher das allgemeine Lebensgesetz alles Seins und als solcher wesentlich Einer ist.

In dieser Gottesanschauung ist für das Bewusstsein des endlichen Subjects zweierlei enthalten. Einmal weiss sich dasselbe in seinem Fürsichsein, d. h. ausserhalb der nothwendigen Beziehung des Willens auf das Göttliche betrachtet, als ein nichtiges, ohnmächtiges, vergängliches. Sodann aber weiss es sich durch das freie Bezogensein des Willens auf das göttliche Gesetz zugleich als ein seinem wesentlichen Zwecke nach in der göttlichen Ordnung positiv gesetztes, darin getragenes und berechtigtes, absolut gesichertes Dasein. Das Volk Israel weiss sich als das auserwählte Volk Jehovah's, des geistig-sittlichen Bundesgottes, in dessen Gesetz es die Garantie seiner Erwählung und von den übrigen (heidnischen) Völkern losgerissenen Stellung hat. Das natürliche Symbol dieses geistig-sittlichen Bundesverhältnisses ist die Beschneidung.

Indem das Volk Jehovah's im Bundesgotte seinen Erlöser hat, der ihm das Bewusstsein der Berechtigung seines endlichen, nationalen Daseins giebt, gewinnt es mit dem erstarkenden Nationalbewusstsein auch mehr und mehr den Höhepunkt der intensiven Ausbildung seiner Nationalreligion. In der nächsten Zeit nach den Eroberungen und Ansiedelungen der Hebräer im Lande Kanaan waren die einzelnen Stämme unter ihren Aeltesten und Stammfürsten nur lose und oberflächlich mit einander verbunden, und nur in besonders bewegten Zeiten traten die Richter (Dictatoren) an die Spitze der Stämme. Die Masse des Volkes hing den kanaanitischen Göttern Baal und Astarte an, und nur ein geringer Theil blieb dem mosaischen Jehovahprincipe getreu, und selbst der Jehovahcultus des Richterzeitalters schloss die Darstellung des Göttlichen im Bilde nicht aus, das die sogenannten Gotteshäuser, zeltähnliche Hütten, einschlossen.

Die Einführung des Königthums legte den festen Grund zu einem fest geordneten Staatsleben; David begründete ein despotisches Königthum, und Salomons später gepriesene Weisheit beschränkte sich lediglich auf eine weltliche, den Götzendienst begünstigende Herrscherweisheit. An die Stelle der

Lade Jehovah's (Bundeslade), die als symbolischer Behälter der göttlichen Allgegenwart unter seinem Volke galt, trat der salomonische Tempel, und um diesen neuen Mittelpunkt für den Jehovahcultus bildete sich erst kurz vor dem Exil das levitische Priesterthum. Mit dem Auftreten der assyrischen Herrschaft, durch welche das Volk Israel in die Entwickelung der grossen vorderasiatischen Despoten-Reiche hineingezogen wurde, begann auch für die religiöse Entwickelung ein geschichtlicher Wendepunkt. Die Propheten, als Fortführer des mosaischen Werkes und als Organ des Jehovah-Princips, nahmen seit dem achten Jahrhundert die weltgeschichtliche Bewegung mit in die religiöse Anschauung auf und schufen eine grossartige religiös-sittliche Weltanschauung, deren Kern der Gedanke einer theokratischen Regierung Jehovah's über sein Bundesvolk und in weiterer Beziehung über alle Völker war. In dieser Weltanschauung der Propheten wurde das Volk Israel zum weltgeschichtlichen Träger des allgemeinen göttlichen Weltzweckes, des universellen Erziehungsplanes der Menschheit, erhoben, und um dieser seiner göttlichen Berufung willen durfte es auch im grössten nationalen Unglücke niemals gänzlich vertilgt werden. Und so bildete sich durch die Propheten die Vorstellung von der Theokratie, als dem vollendeten Staate Jehovah's, zu immer festerer Gestalt aus und dem religiösen Bewusstsein kam der darin angeschaute Gedanke, dass Jehovah's heiliger Wille das höchste und allgemeine beherrschende Gesetz der Welt sei, zu immer zuversichtlicherer Gewissheit. Indem aber der israelitische Nationalstaat an der Macht der äussern weltgeschichtlichen Verhältnisse unterging, erhob sich um so lebendiger das religiöse Bewusstsein über die Endlichkeit seines Nationalzweckes zur universellen Anschauung des wesentlichen göttlichen Weltzweckes, und auch in dem Unglück und den Drangsalen der Gegenwart schaute sich das höhere Selbst des Volksgeistes als den durch Leiden geprüften und geläuterten Knecht Gottes an, in dessen Bilde das Volk Gottes sich als ein für die Zukunft der göttlichen Weltordnung zu erhaltendes erblickte.

Diesem zu immer gediegenerer Haltung sich vollendenden prophetischen Elemente der Jehovahreligion gegenüber, bildete sich seit dem chaldäischen Zeitalter auch das priesterliche Element des äussern Cultus zu einer festen Form aus in der levitischen Gesetzgebung, worin die Vorstellung der levitischen

Reinheit und äussern Heiligkeit den Mittelpunkt bildete. Seitdem bei den aus dem Exil zurückgekehrten frommen Jehovahverehrern die Reste des Götzendienstes immer mehr verschwanden, wurde insbesondere durch die Bemühungen Esra's, des Schriftgelehrten, der levitische Tempeldienst mit Opfern, Abgaben und Zehnten, wie er im Pentateuch auf Moses Autorität zurückgeführt wird, eingeführt; die priesterliche Würde wurde auf göttliche Einsetzung gegründet und an die Familie von Moses Bruder Aaron geknüpft und die Leviten oder niedern Tempeldiener wurden als ein ursprünglicher Volksstamm von den übrigen getrennt. Der jüdische Geist nahm seit dem persischen Zeitalter zunächst eine an den Tempelcultus geknüpfte gesetzliche und äusserlich priesterliche Richtung, unter deren Einflusse sich die jetzt zu ihrer Blüthe gelangende religiöse Lyrik oder Psalmenpoesie entwickelte, während die Schriftgelehrten (Soferim) das gelehrte Studium des Gesetzes und dessen Auslegung betrieben.

Neben dieser priesterlich-gesetzlichen Richtung machte sich im höher gebildeten Bewusstsein des Volkes eine auf das praktische Leben gewendete verständig-reflectirende Geistesrichtung geltend, von der die sogenannten Sprüchwörter Salomons Zeugniss ablegen. Aber auch der Zweifel trat ins Bewusstsein ein; er richtet sich im Buch Hiob auf die praktische Seite der Religion, auf das Verhältniss des Menschenlebens zur irdischen Vergeltung Jehovah's, aber das entzweite religiöse Gemüth findet für endliche Lebensnoth und persönliches Leiden keinen andern Trost als unbedingte Unterwerfung unter den göttlichen Rathschluss und stille Ergebung. In seiner weiteren Entwickelung im Koheleth (Prediger Salomons) kommt der zweifelnde Geist endlich dahin, den Zusammenhang zwischen Gott und Welt und die Offenbarung der göttlichen Ordnung und Weisheit in der Welt für zufällig und unwesentlich zu halten und die Summe der Lebensweisheit in dem Bekenntnisse zusammenzufassen, dass Alles eitel sei. Aus dieser trostlosen Einsicht in die Nichtigkeit der Gegenwart erhob sich während des makkabäischen Zeitalters der jüdische Geist im Buche Daniel in phantastischer Ueberspannung hoffender Sehnsucht zur Erwartung einer durch Vermittelung himmlischer Mächte plötzlich eintretenden übernatürlichen Umgestaltung der irdischen Verhältnisse zum Reiche des Messias. Aus dieser Hoffnung, die im Zeitalter Jesu den ganzen Boden des

Volksbewusstseins entzündete und das christliche Bewusstsein ins Leben rief.

§. 201.

10. Das persische Reich.

Die festen, thatkräftigen Perser unterjochten die meisten übrigen Völker des Orients, die sich vorher gegenseitig unterjocht hatten, Baktrier, Meder, Babylonier, Assyrier, Semiten und Aegypter, und traten durch Vereinigung dieser geographischen und ethnographischen Elemente zu einem Ganzen als Gründer eines mächtigen, im Dienste der höhern lichten Ordnung stehenden Weltreiches in der Geschichte auf, in welchem sich die despotische Erhabenheit des orientalischen Staatslebens in grossartiger Weise und unter gewaltigen Bewegungen entfaltete, um zuletzt an der Freiheit des Occidents zu zerschellen.

Nachdem Cyrus das medische Reich dem persischen einverleibt hatte, vereinigte er die iranischen Völker zu einem geordneten Kriegsheere, zog sie aus der Ruhe des Ackerbaues in den weltgeschichtlichen Kampf seiner Eroberungszüge über Westasien und legte so den Grund zu dem grossen Perserreiche, das sein Nachfolger Cambyses durch die Unterwerfung Aegyptens vergrösserte und Darius Hystaspis, der Gründer der persischen Staatsverfassung, zur Vollendung brachte. Diese Bewegungen eines thätigen Geschichtslebens waren der lebendige Ausdruck der Religion Zoroasters; bewegte sich nach dieser die göttliche Ordnung des Lebens überhaupt im Kampfe, so musste auch der geschichtliche Kampf des Völkerlebens als eine besondere Offenbarung der göttlichen Lebensordnung erscheinen; die Religion des Ormuzd gebietet den Kampf gegen alles Unreine und Böse, sie regte zur Bethätigung des Kampfes nach Aussen, zur Tapferkeit an, zur kühnen Todesverachtung gegen die Feinde des Ormuzd, und so ruhte recht eigentlich auf ihr die weltgeschichtliche Bedeutung der Perser.

Auf die altpersischen Gesetze und Sitten gründete Darius Hystaspis die Verfassung seines Reiches und erhob die Gesetze Zoroasters zum Gesetze des Staates, der dadurch die Form einer auf die Religion gegründeten Despotie erhielt, worin der Herrscher wie ein geheiligtes Wesen über Allen stand und als Stellvertreter des Ormuzd im irdischen Reiche erschien.

Die am Himmel sich abspiegelnde Ordnung des Reiches Ormuzds war das Muster für die sichtbare Ordnung des persischen Staates. Die Priestermacht selbst war indessen in dem neuen Reiche gebrochen, theils durch die freiere Bewegung des geschichtlichen Volkslebens, theils durch die königliche Macht, welche durch das strenge und feste Hofceremoniell und eine äusserlich formelle Etikette mit der Würde und Weihe einer göttlichen Institution versehen war. Dieser festen göttlichen Ordnung gegenüber streift der Despot nur in seinem Harem den Character seiner Göttlichkeit ab. Rechtmässige und ebenbürtige, sowie Kebsweiber mit verschiedenen Rangverhältnissen, die der König der Reihe nach benutzte, bildeten das von Verschnittenen bewachte Harem, dessen Weiberintriguen nicht selten die Schicksale des Reiches in letzter Instanz entschieden.

Der despotische Grundcharacter des orientalischen Staates ist im Perserreich am Vollständigsten ausgebildet. Der König war der Staat selbst und der Glanz und die Befriedigung des Herrschers der letzte und höchste Staatszweck; er war unumschränkter Despot, dessen Wille absolute Macht über die Unterthanen war, die ihm gegenüber aller freien Selbstbestimmung ledig waren; er war der einzig Freie unter Sklaven und allein Obereigenthümer des Landes. Das medische Hofceremoniell, durch das die Majestät des Thrones in das stärkste Licht gestellt wurde, war von den persischen Satrapen angenommen worden, und diese bildeten am Hofe des Königs in verschiedenen Rangstufen ein zahlreiches Gefolge des Herrschers; sieben oberste Hofleute entsprachen den sieben Amschaspands im Reiche des Ormuzd. In den Provinzen schalteten königliche Satrapen, als oberste Beamte aus dem Adel des Reiches, mit fast unumschränkter und nicht selten grausamer Macht, zu deren Verwaltung sie von Jugend auf am Hofe des Königs erzogen wurden. Sie trieben Tribut und Abgaben von den Unterworfenen ein und ihre fortwährende Verbindung mit dem König wurde durch grosse Staatsstrassen erleichtert, auf denen die königlichen Befehle durch Postreiter befördert wurden. Den Satrapen standen in den Hauptstädten der Provinzen königliche Truppen zur Seite; doch war die stehende Heeresmacht verhältnissmässig gering, jedoch in Kriegsfällen war die erforderliche Menge der Truppen leicht organisirt.

Als sich seit der Regierung von Xerxes I. der Untergang des persischen Reichs vorbereitete, wurde der Volksgeist auch

von fremdartigen religiösen Vorstellungen, namentlich indischen und chaldäischen, vielfach berührt. Ein dem alten Parsismus fremder Bilderdienst schlich sich in den einfachen ältern Cultus ein, und die alte, kräftige, nach Reinheit strebende Gesinnung der Perser verlor sich nach und nach in fleichlischen Sinn und wollüstigen Dienst der babylonisch-chaldäischen Naturgöttin. In diese spätere Zeit des Verfalls der alten Religion fällt der Cultus des Mithras mit seinen Mysterien. In den Zendbüchern trat Mithras als einer der Todtenrichter auf, der über die Reinheit und Heiligkeit der Menschenthat zu wachen hatte und der von Ormuzd der Erde zum Mittler, zum Fürsten der Menschen und zum Heil den zahllosen Feruers gegeben war. Als eine Personification des die Welt erfüllenden wohlthätigen Lichteinflusses erhielt sein Begriff die vorwaltende Beziehung auf die sittliche Menschenthat, und die lichtspendende Sonne galt als das Symbol für die gegenständliche Anschauung des Mittlers Mithras.

Nach dem Untergange des Perserreichs wurde der ganze Inhalt der religiösen Welt- und Lebensanschauung zu einem Mittelpunkt vereinigt und auf den Mithras übertragen, der sofort in der römischen Periode zum Gegenstande eines ceremonienreichen Geheimcultus und symbolisch-plastischer Kunstdarstellungen wurde. In dieser Gestalt als höchste, dem Ormuzd übergeordnete göttliche Macht und als Weltschöpfer, wurde er zugleich, mit den drei Hauptsymbolen, der Sonne, der Keule und des Stiers ausgestattet, als der Gott der sittlichen Heldenthat verehrt, in dessen Wesen auch der endliche Sieg des Guten in der Vollendung der Zeiten symbolisch angeschaut wurde. In den Mithrasdenkmälern, an denen das römische Reich besonders reich war, erscheint Mithras in fliegendem Mantel mit fliegender Mütze, auf dem Stier knieend, mit der Linken ihm den Athemzug aufhaltend, mit der Rechten ihm einen Dolch ins Genick stossend. Zur Seite fängt ein Hund das Blut auf; unter dem Stier ruht ein Löwe über der Hyder, rückwärts ein Scorpion, der dem Stier die Hoden abkneipt, zur Rechten zwei männliche Gestalten, ein Jüngling mit aufgerichteter Fackel, ein Greis mit gesenkter Fackel, vor- und rückwärts ein Baum, nach Oben sieben Feueraltäre.

Das persische Reich bildet den geschichtlichen Uebergang zu Griechenland, der sich sowohl in dem äusseren Schicksale des von den freien Griechen besiegten und von Alexander er-

oberten Perserreiches, als auch in dem innerlich-nothwendigen Fortgange des weltgeschichtlichen Geistes darstellt. Das Perserreich hat die beweglichen Völkergeister des Orients, China und Indien ausgenommen, zur Einheit verbunden, aber dasselbe war nicht politisch Ein Geist, sondern ein Mechanismus, eine massenhafte Einheit und darum gegen die freie Bewegung des griechischen Volkslebens schwach. Die unorganische, disparate Verbindung der Gegensätze und Elemente des Perserreiches geht zur concreten Einheit des griechischen Volkslebens über, in welchem das Band der Stämme ein wesentliches, inneres war. Die Bildungselemente des Orients hat das Griechenvolk in sich aufgenommen und sich assimilirt; die Extreme und Gegensätze im Natur- und Culturleben Asiens beruhigen sich zum schönen Ebenmaass im Volke der Griechen, welche die schöne Mitte der alten Welt bilden.

B. Die Mitte der alten Welt: das Griechenthum.

§. 202.

Der griechische Volksgeist und dessen innere Entwickelung.

Indem die geographische Heimath des Griechenvolkes, in der Mitte zweier Erdtheile gelegen, ausser der olympischen Halbinsel noch das Inselreich des ägäischen Meeres und das gesegnete Ionien in Vorderasien in sich begriff, zeigt sie den Character einer lebensvollen Mannichfaltigkeit individueller Formen. Das Land der Griechen besteht aus einem Erdreiche, das auf vielfache Weise im Meere zerstreut ist, aus einer Menge von Inseln und einem Festlande, das selbst inselartig ist. Wir finden im eigentlichen Griechenlande Berge, schmale Ebenen, kleine Thäler und Flüsse, aber keinen grossen Strom und keine lange, breite Thalebenen, durch die ein einförmiges Geschlecht zu keiner Veränderung eingeladen würde; es fehlt das Massenhafte der orientalischen Räume, es herrscht vielmehr das Zertheilte, Mannichfaltige, die Vereinzelung der geographischen Existenz. Ein mildes Klima und ein zum Theil Sümpfen abgewonnener Boden belohnte die Arbeit der Bewohner reichlich durch physische Culturproducte; das Leben wurde unter diesem glücklichen Himmel nicht schwer, aber

auch nicht zu reich; die Natur drückte und beengte den Menschen nicht, sie löste freundlich und spannte kräftig an.

In dem vielgetheilten kleinen Lande konnte sich die Mannichfaltigkeit der Stämme in ihrer Individualität ausbilden, ohne dass die Einheit des Volksgeistes verloren ging; der sich ergänzende Gegensatz zweier Hauptstämme förderte in wechselseitiger Reibung und Anregung die lebendige Beweglichkeit des Volkslebens. Die Menschenmassen des Orients konnte nur Priestermacht oder Despotengewalt bändigen und zusammenhalten; in Griechenland konnten sich die Stämme und Individuen in glücklicher Mitte zwischen Arbeit und Genuss frei bewegen und entwickeln. Die Naturgewalt weicht vor dem thätig aufstrebenden Leben des Geistes zurück, und aus der Stärke und glücklichen Mischung des sinnlichen Lebens ist jene wahrhafte leibliche und geistige Gesundheit hervorgegangen, die dem griechischen Volke eignete, dessen Wesen in gleichmässiger Mischung des Temperaments die Natur zu schöner Menschlichkeit verklärte. Das Meer rief die Bewohner über die enge Scholle zu Handel und beweglichem Völkerverkehr, zum Seeleben, durch welches mit der Gründung von Colonien die griechische Heimath und heimathliche Bildung auch in die Fremde getragen wurde.

Die ältesten Bewohner Griechenlands waren die Pelasger, welche theils das patriarchalische Leben von Hirten und Ackerbauern führten, theils mit kühnem Unternehmungsgeist und kriegerischem Sinne durch ein See- und Räuberleben Reichthum und beweglichere Bildung gewannen. Das Meer wurde die Brücke, die den Orient mit Griechenland verband und einen geistigen Verkehr und Bildungsaustausch zwischen beiden vermittelte, den sich der griechische Geist in den Sagen von Einwanderern, die in ältester Zeit aus Aegypten und Phönicien nach Griechenland gekommen und mit ihren Ansiedelungen auch fremde Bildung mitgebracht, mythisch vorstellte. So wurde durch diesen lebendigen Vermittelungsprocess verschiedenartiger Bildungselemente das pelasgische Volk zum hellenischen Volke, welches seinen Namen von Hellas, dem mittlern Theile Griechenlands, erhielt, wo sich das griechische Leben in der geschichtlichen Blüthezeit des Volksthums zusammendrängte.

So entwickelte sich der griechische Volksgeist in organischem Fortschritte zu derjenigen Vollendung, die seine klassische Bedeutung in der Weltgeschichte ausmacht. Die

Urgeschichte Griechenlands stellt die Aufnahme orientalischer Bildungselemente dar; als freier Schüler, der das Fremde und Ueberkommene umschuf und sich zum wahrhaft geistigen Eigenthum machte, lernte Griechenland von Aegypten, Persien und Phönicien; in der Blüthezeit seines Volkslebens entfaltete es den Reichthum und die Kraftfülle seines politischen und geistigen Lebens; und endlich bringt die politische Auflösung der griechischen Welt zugleich den Uebergang der griechischen Bildung in weitere und allgemeinere Kreise zum Vorschein. Diese Bildung selbst hat in den vorhandenen Denkmälern griechischer Literatur und Kunst in drei Hauptentwickelungsepochen ihren Ausdruck erhalten. In den Werken Homer's und Hesiod's trat den Griechen ihre Natur- und Weltanschauung als das Resultat des vorausgegangenen Bildungsprocesses vor das Bewusstsein. In der darauffolgenden Epoche der lyrischen, dramatischen und plastischen Kunst kehrte die Seele der im religiösen Mythus dargelegten Weltanschauung in das individuelle Selbstbewusstsein der Griechen ein und prägte sich im politischen und künstlerischen Leben derselben aus. In der dritten Epoche endlich gab sich der griechische Volksgeist in der griechischen Philosophie seinen höchsten geistigen Ausdruck, worin er aber zugleich schon über sich selbst hinausging.

Ueber den Standpunkt der die Natur als in sich nichtiges Dasein unter den Geist herabdrückenden Bewusstseinsform des Volkes Israel erhebt sich das griechische Bewusstsein zu einer das Ganze der Weltanschauung hindurchziehenden Vergeistigung des Naturdaseins, indem das Selbst den besondern Inhalt des natürlichen Daseins in geistige Individualität umwandelt. Der Wille hat seinen unmittelbaren natürlichen Inhalt zwar zur Voraussetzung und Grundlage, auf die er fortwährend bezogen ist; aber er hat sich von seiner wesentlichen natürlichen Bestimmtheit zugleich unterschieden, sich als über die Natürlichkeit erhabene Macht, als Geist, erfasst und den Kampf der freien Geistigkeit mit der vorausgesetzten Naturgrundlage innerlich durchgemacht und ihn wenigstens auf theoretische Weise im Elemente der Schönheit durch das freie Thun der Phantasie überwunden, so dass die Einheit von Natur und Geist, die der griechische Volksgeist darstellt, nicht mehr als eine noch unmittelbare, sondern als selbsterrungene und aus der vorausgesetzten Entzweiung hervorgegangene, wesentlich als die in der freien Gestaltung des natürlichen In-

haltes beruhende, somit schöne Einheit von Natur und Geist erscheint.

Aber auch diese Erhebung des geistigen Willens über die unmittelbare Natürlichkeit durch schöne Verklärung derselben ist allerdings noch eine einseitige und mangelhafte, weil nicht praktisch vollzogene, nicht im Willen, sondern nur in der Phantasie vermittelte, und es bleibt darum für das griechische Bewusstsein die Natur zugleich der dunkle, undurchdrungene Hintergrund, über welchen sich mittelst des Zauberscheins der Phantasie das Ich erhebt, wobei aber das praktische Verhalten desselben sich selbst noch auf seinen natürlichen, endlich beschränkten Inhalt, als die Sphäre seiner endlichen Zwecke, bezieht. Gleichwohl hat aber hierin der griechische Geist, im Unterschied von der allgemeinen Bewusstseinsform des Orients, eine höhere Form erreicht, sofern er sich nicht mehr in seiner unmittelbaren Natürlichkeit, sondern als das schöne Maass des natürlich-geistigen Ich Selbstzweck ist. Die Natur in der Hülle des Geistes, der schöne Mensch ist für das griechische Bewusstsein das Maass aller Dinge, und das Innere der Natur ist ihm ebenfalls das Menschliche; die schöne Welt des natürlich-geistigen Menschenlebens wird als die Heimath des Göttlichen angeschaut, im natürlichen, als menschlichem angeschauten Leben ist das Göttliche gefunden. Das Ich schaut jetzt in der Natur als solcher, in ihrer fürsichseienden Sphäre, nicht mehr das Dasein eines unbedingten Gesetzes des Guten, wie der persische Geist, sondern es sieht in der blossen Natur nur den rohen Gegensatz gegen das höhere geistige Dasein; es weiss nur die aus dem Geiste ideell wiedergeborne, also freie, schöne Gestaltung der Natürlichkeit ebenso als die höhere Ordnung der Wirklichkeit überhaupt, wie als seinen eignen höchsten individuellen Zweck; es schaut die Natürlichkeit als eine von der geistigen Macht beherrschte und in die Nacht der Unterwelt zurückgedrängte gegenständlich an, ohne noch ein in sich selbst zusammenstimmendes unbedingtes, unabhängiges Gesetz der Wirklichkeit zum Inhalte zu haben.

§. 203.

Die Religion der Hellenen.

Den geistig verklärten Inhalt des Bewusstseins und Willens, nach seinen besondern Bestimmungen, hat sich der griechische

Geist in seiner Götterwelt als vergegenständlichte Ordnung der geistigen Wirklichkeit vor die Anschauung gestellt.

In der pelasgischen Urzeit Griechenlands haben sich die Elemente der griechischen Religion in der Weise herausgearbeitet, dass der pelasgische Geist, von einem einfachen patriarchischen Religionsbewusstsein ausgehend, im Titanenzeitalter zur Religion der Furcht vor der Naturmacht und zum Kampf mit derselben fortschritt, um endlich im Heroenzeitalter in der Gestalt des griechischen Heros den Streit und Kampf des Bewusstseins und Willens zur Versöhnung zu führen. In Herakles, der vollendeten Gestalt des Heros, schaute der griechische Geist sein eignes Ideal an, die durch freies Thun und Ringen vollbrachte geistige Verklärung des Menschenlebens, und der einzelne Heros wurde im weitern Verlauf der Geschichte zu einem Volke von Heroen. An die Einwanderung der Nachkommen des Herakles in den Peloponnes und die damit verbundene Gründung dorischer Staaten knüpft sich die freie Gestaltung des religiösen Ideals zum schönen Kreis der olympischen Götter.

Sie kam durch Vermittelung des delphischen Orakels zu Stande, welches die innere fortschreitende Entwickelung des pelasgischen Geistes und sein Werden zum hellenischen Geist selbst mit durchmachte. Es wurde das gemeinsame Stammheiligthum der Dorier und mit deren Ausbreitung über Griechenland bald der religiös-nationale und politische Mittelpunkt für ganz Griechenland. Durch die Verehrung des dorischen Apollon, dem das delphische Orakel geheiligt war, wurde die strenge kräftige Jugend des freien Heldengeistes im griechischen Volksleben genährt und gefördert und der weltgeschichtliche Ruhm des hellenischen Volkes gegründet. Und wie nun der Geist des Volkes das geistig verklärte natürliche Menschenleben als den Inhalt des Bewusstseins und als das Pathos des Willens hatte, so konnte auch die gestaltende Phantasie diesen geistigen menschlichen Inhalt in gegenständlichen Gestalten aus dem Bewusstsein heraussetzen, in den Göttern anschauen.

In seinen Göttern malte sich der Mensch; das durch die Macht der Phantasie über die unmittelbare Natürlichkeit erhobene, verklärte Bild des eignen menschlichen Wesens und Lebens wurde als das Götterbild angeschaut, und den besondern Inhalt dieser schönen persönlichen Göttergestalten bilden die wesentlichen Mächte des hellenischen Geisteslebens in seinen

verschiedenen Richtungen und mannichfaltigen Beziehungen, die Herrschaft des Geistes über die Natur, das Leben des Ackerbaues, Familie, Ehe, bürgerliches Gemeindeleben, geschichtliches Leben und der wesentliche Inhalt des Privatlebens, so dass die göttlichen Abbilder des Menschenlebens als Vorsteher, Ordner und Lenker der Natur und der Menschenwelt erscheinen und diese nach ihren wesentlichen Grundrichtungen vollständig repräsentiren.

Der Kreis der geistig individualisirten Gottheiten erscheint in Hesiod's Theogonie als eine Aufhebung und Verklärung der substantiellen Naturmächte, der alten pelasgischen Götter, als das durch ihre eignen Kinder, die Kroniden, insbesondere den Zeus, überwundene Reich der Titanen. Im Kreise der olympischen Götter bildet Zeus mit seiner Gemahlin Hera den Einheits- und Mittelpunkt, und das allgemeine göttliche Wesen des Zeus spaltet sich nach drei Hauptrichtungen in der Weise, dass Apollon mit seiner jungfräulich strengen Schwester Artemis als die Repräsentanten der allgemeinen Individualität des hellenischen Volksgeistes nach seiner strengen (dorischen) Hoheit und geistigen Reinheit erscheinen, während als die göttlichen Genien der besondern volksthümlichen Lebenskreise Hestia, Demeter, Hephästos und Pallas Athene auftreten, und endlich als die göttlichen Repräsentanten der Hauptseiten des individuellen Einzellebens Ares, Aphrodite mit den Chariten und Dionysos dastehen, in welchem letztern die sinnlich weichere, weiblich mildere (jonische) Schönheit des spätern griechischen Lebens ihren gegenständlichen göttlichen Ausdruck gefunden hat. Dem besondern Kreise des Naturlebens und der Unterwelt endlich gehören Poseidon, Hades mit Persephone und Hermes an.

Diese Gestalten der olympischen Götterwelt sind mit der fortschreitenden Vollendung der künstlerischen Phantasie des Griechenvolkes durch die grossen Dichter und plastischen Künstler in der Blüthezeit des Griechenthums zu vollkommener menschlicher Schönheit eines geistig-sittlichen Reiches ausgebildet worden, worin sich der Hellene die heitere Gegenwart des menschlich-schönen Geisteslebens in gegenständlicher Anschauung gegenüber stellte, um sodann im Cultus sich die versöhnte heitere Stimmung des im Diesseits befriedigten Gemüthes zum gegenwärtigen Genusse zu bringen.

Die Belebung der mystischen Seite der griechischen Religion geschah vorzugsweise durch die eleusinischen und die

orphischen Mysterien. Erstere waren aus unbefangener, gläubiger Reflexion über den vorgestellten Inhalt der Religion hervorgegangen und hatten ihre wesentliche Bedeutung in der durchgeführten Symbolik religiöser Ideen. In den Leiden der Mutter Demeter und der Tochter Persephone wurde das Schicksal der Welt symbolisch angeschaut, und an die regelmässig sich wiederholende Einkehr der Persephone in die Unterwelt und ihre Rückkehr zur Oberwelt, das Sterben und Wiederaufleben der Natur die Hoffnung der Unsterblichkeit der menschlichen Seele geknüpft.

Nicht mehr vorwaltend in unbefangener gläubiger Reflexion, sondern im Zweifel, wurzelten die orphischen Mysterien, sofern von den unter dem Namen der Orphiker bekannten priesterlichen Sängern die mythischen Vorstellungen der Volksreligion allegorisch gefasst und in naturphilosophische Begriffe umgedeutet wurden. Die orphischen Verbrüderungen schlossen sich eng an den mystischen Cultus des Dionysos an, in welchem sie einmal den lachenden Naturgott und Spender aller Freude des Lebens, dann aber zugleich ein düsteres, geheimnissvolles Wesen der Unterwelt, als mit Hades identisch, erblickten. Indem der griechische Geist in den Mysterien seine tiefsten religiösen Anschauungen niedergelegt hat, ist er darin zugleich über sein anfänglich versöhntes Dasein, wie er es in der Anschauung der olympischen Götter anschaute, als ein ihm nicht mehr genügendes sich zum Bewusstsein gekommen und damit wesentlich über sich selbst hinausgeschritten, und so sind die Mysterien, wie sie den Bruch des unbefangenen gläubigen Religionsbewusstseins mit seinem Inhalte einleiteten, der Beginn des Unterganges der griechischen Religion, den die bewusste Geistesbildung, die Philosophie, zur vollständigen Erscheinung brachte.

Indem überhaupt die ganze schöne olympische Götterwelt, wie der darin vergegenständlichte natürlich-geistige Inhalt des griechischen Volkslebens selbst, noch eine endlich beschränkte Anschauung des Göttlichen ist, so erhebt sich über diesen Göttern im dunkeln Hintergrunde des Bewusstseins das Schicksal als höhere unbedingte Macht der die endlichen Göttergestalten und die Endlichkeit des griechischen Volkslebens verneinenden Ordnung des Lebens. So ist das griechische Leben die vergegenständlichte Macht des einseitigen und vergänglichen endlichen Daseins selbst; die in der Vorstel-

lung des Schicksals aber für das Bewusstsein enthaltene Versöhnung ist keine freie geistig-sittliche Ueberwindung der Endlichkeit, sondern eine Anerkennung derselben und Unterwerfung unter deren Macht von Seiten des seiner Endlichkeit innewerdenden Subjects, das überhaupt in der Natürlichkeit seiner endlichen Zweckbeziehungen noch nicht wahrhaft geistig-sittlich frei ist. Darum sucht es auch im Orakel nur in der Rückbeziehung auf die anerkannte beherrschende dunkle Macht des endlichen Daseins seinen praktischen Halt und seine Vermittelung mit der allgemeinen Ordnung des Lebens. Andererseits aber setzt sich der Geist die dunkle Schattenseite der empfundenen negativen Macht des endlichen Daseins in der Anschauung des Hades gegenüber, in welchem das über die Natürlichkeit hinausliegende menschliche Geistesleben zum kraftlosen, schattenhaften Dasein verblasst, während sich die lebensvolle Fülle des geistig-sittlichen Menschenlebens in die Vorstellung der Unsterblichkeit des Nachruhmes rettet.

§. 204.

Die übrigen Seiten des griechischen Culturlebens und sein Untergang.

Der Grieche wurzelte mit seinem ganzen Bewusstsein in dem diesseitigen Leben und es galt ihm die Erde als die Oberwelt mit dem Olymp als die wahre, lichte Heimath des Geistes; der Tod dagegen konnte nur einen düstern Schatten über die heitere Freude und den Genuss des irdischen Lebens werfen, wodurch indessen die heitere Grundansicht des hellenischen Geistes kaum einen melancholischen Zug erhielt. In seinen heitern Nationalfesten zeigte der Grieche dem Volke seine Kraft und Schönheit; in der Selbstdarstellung und freien Anschauung der schönen Persönlichkeit die Gegenwart des Göttlichen hervorzubringen, war der Zweck dieser Feste, und selbst in dem betäubenden Rausche der Dionysien hielt die höchste Trunkenheit noch das Band der Schönheit und das Maass der Besonnenheit fest. Auch die Sittlichkeit wurde vom Gesichtspunkte schöner Menschlichkeit betrachtet, und der Begriff der Kalokapathie bezeichnete die schöne Sittlichkeit des öffentlichen Volkslebens; die sittliche Schönheit des Privatlebens konnte sich in Griechenland weniger zur Verwirklichung bringen, da in der Blüthezeit des Hellenenthums der

Einzelne im Staate vollständig aufging. Die Freiheit des öffentlichen Lebens und die der einzelnen Individualität konnte sich nur unter der Voraussetzung des Sclavenwesens entfalten, welches als ein Rest des orientalischen Familienprincips erscheint. Die Abschliessung und Zurückgezogenheit des Weibes, das nur als Hausfrau und Mutter der Kinder, nicht zugleich als Geliebte des Mannes galt, führte zum Hetärenwesen; und die Knabenliebe wirft nach ihrer hässlichen Kehrseite einen trüben Fleck auf die griechische Sittlichkeit, während ihre geistig-ideale Seite, als erziehende Bildung jüngerer Männer durch ältere, die poetische Verklärung der Freundschaft war.

In der Ausbildung der Staatsverfassung unterschied sich die Richtung des dorischen und jonischen Geistes. Der dorische Geist bildete sich am Entschiedensten in Sparta auf aristokratischem Boden, der jonische Geist in Athen auf demokratischem Boden aus. In Bezug auf die Bildungselemente stellte Sparta vorwaltend das gymnastische, Athen besonders das musische Princip griechischer Bildung dar, ohne dass jedoch in beiden Staaten das Eine das Andere ausgeschlossen hätte. In Athen, wo sich das hellenische Wesen am Umfassendsten entwickelte, suchte der grosse Staatsmann Perikles die Idee der Demokratie zu verwirklichen; indem diese in der Demagogie in willkürliche egoistische Selbständigkeit der Einzelnen ausartete, begann der Verfall des Staatslebens. Das griechische Staatsleben realisirte sich als Städtebildung, aber die einzelne Staats- und Städtebildungen gestalteten sich einseitig und konnten die Idee eines Bundes nicht realisiren, obgleich sie dieselbe in der Verbindung zu Amphiktyonieen anstrebten.

Den Mangel an einer eigentlich souveränen Einheit des Ganzen brachte der grosse griechisch-persische Krieg zum Vorschein, obgleich derselbe nach der andern Seite den Sieg des hellenischen Princips über das orientalische oder barbarische offenbarte. Im peloponnesischen Kriege stehen sich Sparta und Athen einander gegenüber und Sparta rang dem athenischen Staate die bis dahin behauptete Hegemonie ab, und die spartanische wurde nachher wieder durch die Hegemonie Thebens gestürzt. Aus dieser Entzweiung der Hellenen mit sich selbst erwuchs die politische Auflösung des griechischen Freiheitslebens; die souveräne Einheit, zu der sich Griechenland nicht aus sich selbst zu erheben vermochte,

kam ihm von Aussen mit dem Verluste der innern politischen Freiheit durch den weltgeschichtlichen Beruf Macedoniens.

Dieser ist kein anderer, als die griechische Bildung wiederum auf Asien und den Orient zurückwirken zu lassen. Das allgemeine Erbe der hellenischen Bildung empfing Alexander durch seinen Lehrer Aristoteles und suchte es in That umzusetzen, den Genius des griechischen Lebens zum weltherrschenden Princip zu erheben, indem er als siegreicher Held durch den Orient wandert und demselben die Keime der griechischen Bildung zurücklässt. Die Völker des Orients erobernd, löst er sie von ihrer orientalischen Naturgebundenheit und gründet in Aegyptens Hauptstadt Alexandrien einen vermittelnden Stapelplatz der geistigen wie der mercantilischen Erzeugnisse. In den Kämpfen der Nachfolger Alexanders setzt sich dieser grossartige Verschmelzungsprocess griechischer und orientalischer Elemente weiter fort und vollzieht sich auf dem Boden der griechischen Sprache, welche zur Sprache der damaligen gebildeten Welt erhoben wurde. Man bezeichnet diese Verallgemeinerung des hellenischen Princips über die Gränzen Griechenlands mit dem Namen des Hellenismus, welcher somit das ideale Ferment einer grossartigen Assimilation der Völkergeister der alten Welt wurde und dadurch für die politische Vereinigung der antiken Welt im römischen Weltreich den festen Boden gründete.

C. Der Ausgang der alten Welt: das Römerthum.

§. 205.

Der römische Volksgeist.

Mit Rom beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des Alterthums, der Ausgang desselben und zugleich das kräftige Mannesalter der alten Welt. Rom ist die sammelnde Macht des Alterthums, der Mittelpunkt, in welchen die Fäden des antiken Lebens zusammenlaufen, der Heerd, auf welchem die Elemente des antiken Lebens in Eine Form sich verschmelzen.

Dieser weltgeschichtlichen Aufgabe und Stellung Roms entsprechend, sehen wir den römischen Staat bereits in seinem Ursprunge aus heterogenen Elementen zu einem nicht sowohl naturwüchsigen, als politischen Ganzen zusammengehen. Der

Anfang der Stadt und des Staates war ein Häuflein Abenteurer, Hirten, Räuber und Sclaven, die sich auf dem palatinischen Hügel eine Freistätte gründeten, eine aus latinischen, sabinischen und etruskischen Volkselementen gemischte Gemeinschaft, wovon das etruskische Element das orientalische Princip, das sabinische Element das eigentlich italische, und das pelasgisch-latinische Element das griechische Princip repräsentirte. Dem sabinischen Elemente ist vorwaltend die unterscheidende politische Eigenthümlichkeit des römischen Volksgeistes zuzuschreiben, indem das sabinische Volk das gebildetere war und von ihm, sowie zum Theil von den Etruskern auch der römische Religionsdienst herrührte.

Im römischen Volkscharacter verband sich die reife Besonnenheit des nüchternen, berechnenden Verstandes mit einem auf's Praktische, auf das Politische und Militärische gerichteten thatkräftigen Streben und einem Ordnungsgeiste, welcher ebensowohl auf Eigenthum und Privatbesitz, wie auf das öffentliche Leben im Staate sich richtete. Eine eigensinnige Härte der Subjectivität verschloss dem römischen Volkscharacter den leicht beweglichen idealen Schwung der Phantasie, der das griechische Wesen bezeichnet, und liess die Römer den Mangel an Productivität und Originalität nur durch die Energie äusserlich gestaltender Thatkraft, die virtus des Mannes, ersetzen. Dieser Fortschritt war in der weltgeschichtlichen Entwickelung des Alterthums nothwendig.

War in der griechischen Weltanschauung die natürliche Bestimmtheit des endlichen Daseins zur heitern, schönen Form frei gestaltet worden, so kann der nach tieferer Erfassung seines Wesens strebende Wille bei jener griechischen Form seiner Versöhnung mit sich selbst nicht stehen bleiben, sondern erhebt sich aus der schönen Einheit mit der Natur zu der höhern Stufe, sich als die freithätig beherrschende geistige Macht jenes seines endlichen natürlichen Inhaltes zu wissen und in dieser Erhabenheit des freien Willens innerhalb seiner endlichen natürlichen Zweckbestimmtheit, in dem unruhigen Drange des über sich immer weiter hinausstrebenden Ich, seinen im Kampfe nach Aussen sich entwickelnden Selbstzweck und seine Befriedigung zu finden. Die Richtung des Willens auf endliche Zweckthätigkeit und praktische Nützlichkeit, also die Selbstsucht im allgemeinsten Sinne des Wortes, ist der unterscheidende Grundzug des römischen Wesens, der sich

auch im Religionsdienste der Römer ausdrückt, der gegen die theoretische Seite, die religiöse Vorstellung, entschieden in den Vordergrund tritt.

Die Specialisirung und Particularisirung des weltlichen Zweckes durch die auf das praktische Leben und dessen Interessen sich richtende Verstandesreflexion und die vergegenständlichende Erhebung dieser besondern Zweck- und Nützlichkeitsbeziehungen in die Sphäre der Begriffsallgemeinheit bildet den besondern Inhalt der römischen Götterwelt. Die römischen Göttergestalten sind wesentlich personificirte Begriffe, allegorische Wesen, nüchterne Verstandesgötter, ohne allen eigentlich mythischen und mystischen Gehalt. Ist nun für das römische Bewusstsein der Staat und das Streben nach weltlicher Macht der letzte und höchste Zweck, auf welchen sich alle Einzelne beziehen: so ist die göttliche Einheit der weltlichen Zweckbeziehungen, das Wohl und Gedeihen des Gemeinwesens und die weltliche Herrschermacht Roms in dem capitolinischen Jupiter als dem Pater optimus maximus personificirt, während als eine unlebendige Abstraction im Hintergrunde des Bewusstseins das Fatum schwebt, jemehr das wachsende Bewusstsein der Herrschermacht selbst zum Fatum für die übrigen Völker der alten Welt wird, so dass zuletzt das mit dem religiösen Selbstbewusstsein in Eins verschlungene politische Selbstbewusstsein des Volkes zugleich mit der errungenen römischen Weltherrschaft im römischen Staate und Kaiser selbst die vergegenständlichte göttliche Macht in gegenwärtiger Wirklichkeit anschaut.

Ist hiernach die praktische Religiosität nur ein prosaisches Nützlichkeitsverhältniss, so wurzelt auch der ganze Cultus in endlichen Bedürfnissen und Zwecken und dient rein nur den politischen Interessen des Staates. Der Selbstgenuss der Macht ist der Zweck des Cultus, und der äussere Pomp von Schauspielen oder blutige Kämpfe von Menschen und Thieren bildeten das volksthümliche Interesse der Festfeier. Die wesentlichen Elemente des sabinischen und etruskischen Religionswesens gingen in den römischen Cultus über; die Hauptbestandtheile der etruskischen Disciplin bildeten aber das Augurien- und Divinationswesen, die Theorie des Blitzes, die Wahrsagung und Zeichendeuterei aus den Eingeweiden der Opferthiere, aus dem Fluge der Vögel, ihrer Stimme und ihrem Fressen, die Beobachtung der Lufterscheinungen, Erdbeben,

Missgeburten u. s. w. Ebenso war's in der römischen Religion, deren Schwerpunkt in der sorgfältigen und gewissenhaften Befolgung der vom Staate festgestellten Cultusformen lag. Und wie bei Etruskern und Sabinern dem priesterlichen Adel die Bewahrung und Verwaltung des Cultus anvertraut war, so lag dieselbe auch bei den Römern gleich von Anfang an in den Händen der patricischen Geschlechter, und erst in spätern Zeiten erhielten auch die Plebejer, in Folge ihrer wesentlich veränderten Stellung zu den Patriciern, Antheil am Cultus und an den Priesterthümern. Die Inhaber der drei ältesten priesterlichen Aemter, die Auguren, Pontifices und Fetialen, waren auch die Träger des auf den Willen der Götter sich stützenden Rechtes, des eigentlichen fas, welches sich vom jus, als der veränderlichen Menschensatzung, wesentlich unterschied.

Die Auspicien waren die Grundlagen der Stadt und des Staates, durch welche das ganze rechtliche und sittliche Dasein des Volkes geheiligt und befestigt wurde. Mit allen weltlichen Staatsämtern waren religiöse Functionen verbunden, da die erste Sorge des Staates diese war, sich die Gunst der Götter zu erhalten und ihren Willen zu erforschen. Ein Verstoss gegen das fas machte jede öffentliche Staatshandlung nichtig; aber die Religion war von vornherein ganz dem politischen Interesse dienstbar gemacht und Divination und Auspicien waren ganz in der Hand derjenigen, die sie vornahmen und suchten; schon in der Blüthezeit des römischen Staates war die Religion nur Mittel für die politischen Zwecke.

§. 206.

Die römische Staatsverfassung.

Auf der Eintheilung des Grundeigenthums unter die verschiedenen Elemente des Staats ruhte die Verfassung desselben. Ein Drittheil des Grundeigenthums gehörte dem Staate, d. h. dem König und den Cultuszwecken, denn der König war zugleich Pontifex Maximus; ein zweites Dritttheil war als unvertheiltes Grundeigenthum zu den Gemeindetriften angewiesen; das letzte Dritttheil endlich war als Privateigenthum unter die Geschlechter und Familien vertheilt. Dieser ager privatus war in grosse Quadrate abgemessen, deren jedes wieder aus hundert kleinern Quadraten (Centurien) bestand und eine po-

litische Einheit (Curie) bildete, zu welcher zehn Geschlechter (gentes) mit gemeinschaftlichen Opfern (sacra) gehörten. Zehn solcher Curien bildeten einen Bezirk (tribus) und bestand anfangs der ganze Volkskörper aus drei solcher Tribus (den latinischen Ramnes, den sabinischen Tities und den wahrscheinlich etruskischen Luceres), oder aus dreihundert forterbenden, aus rechtmässiger Ehe hervorgegangenen Geschlechtern, deren Familien als progenies patrum die Patricier bildeten. Die später in Rom Eingewanderten oder unterworfenen Landesbewohner waren die grundeigenthumslosen Plebejer, welche im Genuss aller Privatrechte waren, aber kein Stimmrecht hatten und von Staatsämtern ausgeschlossen waren.

Die Häupter der forterbenden Geschlechter (patres gentium) bildeten den Senat, der aus dreihundert Vätern bestand. Die selbständigen Häupter der Familien (patres familias) wählten gemeinsam mit den Häuptern der Geschlechter, den Senatoren, den König als höchste lebenslängliche Magistratsperson, welcher an der Spitze der patricischen Geschlechter als Oberpriester, Oberrichter und Oberfeldherr stand und als Symbol seiner ausübenden Gewalt, des königlichen Rechtes über Leben und Tod die fasces hatte, welche die zwölf Lictoren vor ihm hertrugen.

Um die Plebejer als stimmberechtigt in den eigentlichen Volkskörper hereinzuziehen und dadurch der anwachsenden Macht der Patricier zu begegnen, erreichte Servius Tullius durch das Institut der Vermögensschätzung, des Census, auf dessen Grund er zu den drei ältern Tribus noch einen vierten, die Esquilien, aus den Plebejern hinzufügte und die übrige Masse der plebejischen Landsassen in weitere sechsundzwanzig Tribus theilte. Nach der Höhe des Vermögens war das ganze römische Volk in sechs Classen getheilt, von denen die erste in den grossen Volksversammlungen achtundneunzig, die zweite, dritte und vierte je zwanzig und die fünfte dreissig Stimmen, die sechste nur eine einzige Stimme hatten. Diese sechs Classen zerfielen in einhundertdreiundneunzig Centurien und hiessen nun statt der früheren Curienversammlungen die aus den Familienvätern bestehenden grossen Volksversammlungen Centurienversammlungen, denen das Recht der Gesetzgebung, der Beschluss über Krieg und Frieden, das höchste Recht über das Leben der Bürger und die Wahl der höchsten Magistratspersonen zustand.

In den militärischen Centurien erschienen ausser den Familienvätern auch alle Familiensöhne zwischen dem siebenzehnten und fünfundvierzigsten Jahre; aber nur die Vermögenden dienten im Heere und zwar auf eigne Kosten ausgerüstet; die Armen, die Bürger der sechsten Classe, dienten bis auf die Zeiten des Marius nur in ausserordentlichen Fällen, da sie sich nicht ausrüsten konnten.

Die ganze weitere innere politische Entwickelungsgeschichte Roms bewegte sich vorwaltend in dem Kampfe zwischen Patriciern und Plebejern um die Gleichheit der Rechte, und als das Resultat dieses mit dem Beginne der Republik (510) begonnenen und zweihundert Jahre hindurch geführten Parteikampfes war endlich die bewundernswürdige Mischung der Gewalten, der Consuln, des Senats und des Volkes, worauf die vollendete römische Staatsverfassung als aristokratische Demokratie beruhte. Dieser weltgeschichtliche Kampf bewegt sich in vier Stadien, indem zuerst die Volkstribunen und Tribus-Comitien durchgesetzt, dann die Theilnahme der Plebejer an der Vertheilung der Aecker oder Staatsländereien, sodann die Theilnahme der Plebejer an der Gesetzgebungscommission und die Verwilligung des gleichen Eherechts zwischen Patriciern und Plebejern, und endlich die Zulassung der Plebejer zum Consulat und den übrigen höchsten Staatsämtern erreicht wurde. Zuletzt war in den ausschliesslichen Händen der Patricier nur noch die Ausübung des heiligen Rechts, das den patricischen Priestern zustand; auch dieses letzte Vorrecht verloren sie im Jahre 300, indem ein Plebejer Pontifex maximus wurde.

Seitdem waren nun die Gewalten im Staate in der Art vertheilt, dass Patricier und Plebejer als das Eine römische Volk die gesetzgebende Gewalt, die Wahl der höchsten Magistratspersonen und das Recht des Krieges und Friedens hatten, während der Senat die innere Verwaltung des Staats und den diplomatischen Verkehr mit andern Staaten leitete, für die innere Ruhe des Staates sorgte und die Provinzen organisirte, die später erobert wurden. Die ausübende Gewalt wurde von den jährlich gewählten zwei Consuln geübt, vor welchen zum Zeichen ihrer Macht die zwölf Lictoren mit den Stäbebündeln schritten. Die richterliche Macht in Civilsachen wurde von den Prätoren verwaltet, die Criminaljurisdiction dagegen war in den Händen der Centurienversammlung,

der Tribus und des Senats; die Eintheilung des Volks nach Centurien und Tribus, die Verpachtung der öffentlichen Ländereien und Einkünfte, der Verding der öffentlichen Arbeiten, die Aufsicht über die Sitten der Bürger, diess lag den Censoren ob.

Nachdem diese innern Kämpfe in der Geschichte Roms in der Gleichstellung der Rechte zwischen Patriciern und Plebejern zu Stande gekommen war, sehen wir Rom im siegreichen Fortschritte seiner Eroberungen die Grenzen seines Gebietes erweitern, das römische Reich, die römische Weltherrschaft, sich entwickeln.

§. 207.

Die Entwickelung des römischen Weltreiches.

Rom war die sammelnde und einigende Macht des Alterthums, die Verknüpfung der antiken Staaten von einem bestimmten politischen Mittelpunkte aus, der Stadt Rom selbst, deren Grösse auf dem Kriege beruhte. Die Besiegung der Samniter begründete die römische Herrschaft in Mittelitalien, der tarentinische Krieg in Unteritalien, die Eroberung von Mediolanum durch Marcellus in Oberitalien, und seitdem spannte der römische Adler seinen Flug über die apenninische Halbinsel hinaus und erweiterte die urbs zur orbis terrarum. Zuerst warfen die „Räuber des Erdkreises“ ihren Blick auf das meerbeherrschende Carthago, dann nach dem fernerliegenden Gallien. Mit Carthago's Untergang entschied sich die Bestimmung der römischen Weltherrschaft; Carthago's Seeherrschaft kam in die Hände der Römer.

Aber schon nach dem ersten Kriege mit Rom hatte Carthago durch Eroberungen in Hispanien Ersatz für die eingebüssten Besitzungen gesucht, und indem Rom für sich die Gefahr eines Neu-Carthago erkannte, warf es sich auf Hispanien, um von dieser Halbinsel Besitz zu ergreifen. Im hartnäckigen Kampfe mit deren tapfern Gebirgsvölkern bildeten sich die Römer tüchtige Feldherren und abgehärtete Legionen heran. So umklammerte Rom auf zwei Seiten, von Hispanien und von Italien aus, das gallische Land, ehe es noch erobert und damit eine neue Welt für Rom eröffnet ward. Die römischen Triumphe brachten auch Macedonien, Griechen-

land und Kleinasien bis zum Taurusgebirge in den Umkreis der römischen Herrschaft.

Durch die fortschreitenden Eroberungen war Rom so bereichert worden, dass sich die römischen Finanzen, nächst den Contributionen, Confiscationen und eroberten Schätzen und den Tributen der italischen Bundesgenossen, hauptsächlich aus den Steuern und Abgaben der eroberten Provinzen vermehrten. Das Mittelmeer war die von der Natur bereitete Strasse, auf welcher nicht bloss die Völker der alten Welt von ihrem Fatum, dem römischen Adler, erreicht wurden, sondern welche auch die Reichthümer, den Luxus, die Sclaven des Orients nach Rom führte. Mit dem Anwachsen des Reiches wuchsen auch die Quellen der Bedrückung und Aussaugung der Provinzen, mit den Reichthümern die Sittenverderbniss, dessen allmähliges Steigen sich aus den Gesetzen erkennen lässt, die man zu geben für nöthig fand.

Indem nun die eroberten Reichthümer hauptsächlich den Familien der Magistrate und Senatoren zu gut kamen, bildete sich aus diesen Familien eine neue Aristocratie, die nobiles, die Optimaten (Edeln), denen das ärmere Volk, die plebs, die Populären (Bürgerlichen) gegenüber standen; je mehr Freigelassene und Sclaven in Rom aufgenommen wurden, desto mehr artete das Volk zum Pöbel aus. Zwischen diesen Bürgerlichen und Edeln entstand nun ein neuer Kampf, der in den gracchischen Bürgerunruhen, in den darauf erfolgten Bürgerkriegen des Marius und Sylla und endlich in den Triumviraten seinen Verlauf nahm. Das Triumvirat des Cäsar mit Pompejus und Crassus brach die Macht des römischen Senats, der Optimaten. Nachdem Cäsar sich in Gallien ein Heer herangezogen, erkämpfte er sich mit seinen Legionen die Herrschaft über Rom, er trat als Dictator an die Spitze des Reichs und die alte republicanische Freiheit bestand nur noch zum Schein, obgleich der kluge Imperator das Königsdiadem ausschlug.

Nachdem Cäsar durch eine republicanische Verschwörung gefallen war, vereinigten sich Antonius, Lepidus und Octavian, Cäsar's Grossneffe, zu einem zweiten Triumvirate und theilten unter sich den römischen Staat, indem sie sich durch Proscriptionen die Mittel zu ihrer Macht erwarben. Nach Besiegung seiner Nebenbuhler wurde Octavian als zweiter Cäsar Herr des römischen Reiches, das er zweiundvierzig Jahre

lang mit dem Schein republicanischer Institutionen beherrschte, als ein Weltreich, wie es die Weltgeschichte nur einmal geboren hat. Und indem Rom die Idee einer Weltmonarchie mit äusserster Consequenz durchführte, gelangte es zuletzt zu jener ungeheuern Frechheit der Despotie, in welcher dem Herrscher gegenüber alle individuellen Unterschiede aufgehoben sind und der Einzelne nur noch als Rechtsperson anerkannt ist, so dass das Privatrecht die einzige Sphäre war, worin der Einzelne eine gewisse Selbständigkeit besass. Auf dem Throne der römischen Cäsaren treten theils jene sittlichen Ungeheuer und Scheusale auf, mit entarteten Weibern an ihrer Seite, und dann wieder einzelne edle und segensreiche Herrscher, die, für sich gross und trefflich, auf hohlem Grunde wandelten. Aus dem höchsten äusseren Glanze des römischen Weltreiches ging dessen Verfall und innerliche Auflösung hervor.

§. 208.

Die weltgeschichtliche Bedeutung des Römerreiches.

Schon mit der erwachenden Reflexion, deren Herrschaft im Hellenismus in die alte Welt hereingebrochen war, hatte die Auflösung des eigenthümlichen Culturlebens der alten Welt begonnen. Das Alterthum war in allen seinen Sphären über seinen Lebensboden hinausgegangen; es hatte seine Aufgabe erfüllt und sein Princip hatte sich ausgelebt. Aber es fehlte das Bewusstsein über dieses Ziel, und diese Einsicht kam in der römischen Welt zum Vorschein, in welcher sich das Gefühl der Sättigung, der Leere und der Unbefriedigung auf dem menschlichen Geschlechte lagerte.

Was die alten Völker Eigenthümliches hatten, gaben sie an Rom ab; sie erhielten römische Gesetze und römische Sprache und verloren mit ihrem nationalen Halt und ihrer äusseren Selbständigkeit, die von der römischen Herrschermacht zertreten war, auch die volksthümliche Blüthe ihrer Religionen, die, von ihrem volksthümlichen Mutterboden losgerissen, ihrer Unmittelbarkeit entfremdet und in ein fremdes Land versetzt, nur noch als Treibhauspflanzen künstlich gepflegt wurden und nur durch Herkommen und Gewohnheit noch ein kümmerliches Dasein fristeten. Das Pantheon, der

Tempel aller Götter in Rom, war das Leichenhaus ihrer entschwundenen Herrlichkeit. Die Verehrung aller Götter erschien als ächte Lebensweisheit; die Isis, der Serapis, der Mithras, die syrische Göttin wurden neben den griechischen und römischen Gottheiten in Rom verehrt und selbst jüdische Feste und Gebräuche mit gefeiert; Eitelkeit und Modesucht wallfahrtete zu den alten Orakeln und liess sich in fremde Mysterien einweihen.

War nun bereits diese allgemeine Toleranz und Mischung der Religionen ein Zeichen, dass dieselben einzeln das religiöse Bedürfniss nicht mehr befriedigten, so erzeugte der erwachte Zweifel an den bisherigen Formen der religiösen Wahrheit auf der einen Seite Spott über die Unangemessenheit der überlieferten religiösen Formen und Vorstellungen, welcher in frivole Freigeisterei und Unglaube an alle Wahrheit überging; auf der andern Seite glaubte man durch allegorische Deutung der Mythen und Culte einen tiefern, geheimen Sinn darin erforschen zu können. Unglaube und Frivolität der Gesinnung führten ein Sichhingeben in Sinnengenuss, Wohlleben und Ueppigkeit mit sich, oder man meinte im wilden Dienst orgiastischer Mysterien den Zwiespalt des Innern und die Noth des sich innerlich abzagenden Lebens betäuben zu können. Nur wenige edlere und kräftigere Geister retteten sich die sittliche Haltung oder suchten wenigstens Selbstvergessen in der Philosophie der Stoa, deren unerschütterliche Selbstgenügsamkeit die Einzelnen in sich zurückdrängte und gegen das Elend der Gegenwart gleichgültig machte.

Einen andern Weg, um der trostlosen Isolirung des Gemüths zu entrinnen, schlugen abergläubische Gemüther in unklarem Suchen nach der göttlichen Wahrheit ein, indem sie durch Magie, Theurgie, Geister- und Todtendienst eine Verbindung mit den höhern dunkeln Mächten des Lebens erstrebten und durch absichtliche Täuschung und Betrug in phantastischer Schwärmerei sich gefangen halten liessen. Und wie es diesem traurigen Zeitalter der untergehenden alten Welt an Wahrheit und an Friede gebrach, so kam dazu noch der Untergang aller Freiheit des äussern Daseins. Unter der geistlosen und mechanischen Herrschermacht der Römer seufzten die zertretenen Völker, unter der Willkür und Gesetzlosigkeit des Despotismus die Einzelnen. Die römischen Imperatoren wurden von knechtischer Schmeichelei als göttliche Wesen

gepriesen, Rom war der Sclave der maasslosesten Selbstsucht, und der letzte kümmerliche Rest von Freiheit der Individuen war zu wilder, zügelloser Ausschweifung ausgeartet und in ebenso maassloser, durch kein sittliches Band eingehaltener Willkür befangen.

So war die römische Welt das weltgeschichtliche Schicksal, welches durch die Verschmelzung, Sammlung und Neutralisirung der Volksgeister der alten Welt und durch die allgemeine Trostlosigkeit der äussern und innern Zustände dem Geiste des Alterthums wenigstens in negativer und abstracter Weise die Form der Einheit und Allgemeinheit gab, wodurch der Aufgang der wahrhaften geistig-sittlichen Allgemeinheit vorbereitet und die weltbeherrschende Macht eines neuen geschichtlichen Lebensprincips angebahnt wurde. Das Herz der Menschheit musste gebrochen, der grausige Schmerz innerer Leere und trostloser Verlassenheit, die ganze Tiefe und Härte innerster Entzweiung musste im Herzen der Menschheit durchgekämpft werden, sollte die Busse und Versöhnung der Welt möglich werden, sollte der Welt das Heil kommen. Und es kam mit der Kunde vom Himmelreich auf Erden.

II. Die christliche Welt bis zum Schlusse des Mittelalters.

§. 209.

Uebergang: der Wendepunkt der Zeiten.

Das Heil kam von den Juden; den bestimmten volksthümlichen Ausgangspunkt für die geistig-sittliche Wiedergeburt der Welt bildete das jüdische Volk als dasjenige Glied des Alterthums, welches in zähem Festhalten an seiner Nationalität auch unter den Zuckungen seines Untergangs im Römerreiche sein Selbstbewusstsein und die Hoffnung seiner Zukunft nicht verlor und darum aus seinem Schoosse den weltgeschichtlichen Genius erzeugte, der mit dem Rufe zur Busse und mit dem Worte des Himmelreiches das Räthsel der Welt löste. Der Gegensatz zwischen der Idee und der Wirklichkeit, dem wesentlichen und endlichen Willen, der wahren und der erscheinenden Wirklichkeit oder der Gegensatz zwischen Gott und Welt, welcher in dem Bewusstsein und Willen des Mannes aus Nazareth absolut gelöst war, musste sich auch in

der übrigen Menschheit ausgleichen, wenn die sittliche Wiedergeburt der Welt zu Stande kommen sollte, und dieser reale Vermittelungsprocess bildet das Interesse der nächstfolgenden Weltgeschichte.

Bestand die religiöse Mission der vorchristlichen Welt darin, die fortschreitenden volksthümlichen Entwickelungsformen des natürlichen endlichen Willens in seiner Bewegung zur vollendeten geistigen Spitze seines endlichen Inhaltes zur Erscheinung zu bringen, so bewegt sich die christliche Welt in der Sphäre der geistig-sittlichen Unendlichkeit, in welcher sich der Wille über die Endlichkeit hinaus zu seinem unbedingten wesentlichen Selbstzwecke erhebt. Der verschwindende ideelle Punkt aber, von welchem aus die Entwickelung der neuen Welt ihren Ausgangspunkt nahm, lag im Bewusstsein Jesu, wie es sich geschichtlich aus dem unterscheidenden Bewusstsein des Judenthums entwickelt hatte.

Auf dem Standpunkte des Judenthums wird der natürliche Wille des Menschen als in sich nichtiger, bloss endlicher, auf beschränkte, egoistisch-nationale Zwecke gerichteter und für sich selbst dem höhern göttlichen Willen widerstrebender Wille gewusst. Indem nun aber so der endliche Mensch seinem Gotte gegenübersteht, tritt sich das göttliche Gesetz des unbedingt mit sich einigen Willens als eine höhere, über das endliche, entzweite Bewusstsein hinausliegende Macht entgegen, welcher er sich unterwerfen und wonach er seinen auf endliche Zwecke gerichteten Willen bestimmen soll, um dadurch zur freien sittlichen Unendlichkeit des Willens oder zur vollkommenen Gesetzeserfüllung, zur vollendeten Gerechtigkeit herangezogen zu werden. Dahin aber hat es der Geist des Volkes Israel nicht gebracht; er konnte aus der Entzweiung des Bewusstseins und aus der Endlichkeit des Willens, aus der Beschränktheit des bloss endlichen Zweckes nicht hinaus zur Versöhnung mit dem göttlichen Willen und unendlichen Zwecke gelangen. Aber die Entwickelung des israelitischen Volksgeistes drängte seit den Zeiten des Exils zu dem Punkte hin, wo die Einsicht aufging, dass überhaupt nur mit dem Aufgeben und dem Tode der Endlichkeit, mit der reinen Entäusserung des endlichen Ich an das unbedingte allgemeine Gesetz des Willens, als den absoluten Selbstzweck des Ich, der entzweite endliche Wille zur Versöhnung gelangen könne.

Indem nun Jesus sich zu diesem Bewusstsein der vollendeten Hingabe des Willens an Gott, d. h. das unendliche Gesetz der Freiheit, in seinem Innern erhoben und in der darin nothwendig enthaltenen Versöhnung die höhere erlösende Macht für die Welt anschauend empfunden hatte, konnte er sofort den wirklichen Eintritt des Himmelreiches als derjenigen geistig-sittlichen Gemeinschaft der Menschen verkündigen, worin jenes absolute Gesetz des geistig-sittlichen Willens die beherrschende Macht des Lebens sei. Der Standpunkt des Judenthums war dadurch durchbrochen, dass er die vollständige reine Hingabe an Gott ebenso als den wesentlichen Inhalt, wie als die Kraft der vollendeten Gesetzeserfüllung und vollkommenen Gerechtigkeit hinstellt, mit welcher die Theilnahme am göttlichen Reiche gegeben und das Verhalten des Menschen zu Gott vollendet ist. Und hierin ist eben das unterscheidend Neue des im Geiste Jesu aufgegangenen religiösen Bewusstseins und sittlichen Verhaltens, somit der eigentliche ursprüngliche Kern des Christenthums enthalten.

Indem nun Jesus die specifisch neue religiös-sittliche Wahrheit, die ihm aufgegangen war, seinem Volke verkündigen und ihre erlösende und versöhnende Macht für den Menschengeist dem Bewusstsein seines Volkes nahe bringen wollte, bot sich ihm die Messiasidee als derjenige Punkt im religiösen Bewusstsein seines Zeitalters dar, an den er mit Erfolg anknüpfen konnte, sofern in der idealen Persönlichkeit des Messias die Hoffnung und Sehnsucht des Volkes Israel das Ideal eines in der Zukunft zu verwirklichenden religiös-sittlichen Gemeinwesens, die Vollendung des irdischen Staates und Volkslebens anschaute, eines Reiches, worin das Gesetz Gottes herrschen würde, damit in dessen vollkommener Erfüllung das Volk Gottes die Seligkeit vollendeter Gerechtigkeit erlangen könne. Und dadurch, dass Jesus die überkommene volksthümliche Messiasidee in seinem Geiste durch die freie That seines neuen sittlichen Bewusstseins läuterte und zur Anschauung seines geistig-sittlichen Himmelreiches umgestaltete, hat er das Messias- oder Christenthum gestiftet.

Nach Jesu Tode war der Glaube, dass der gekreuzigte und seinen Thaten und Wirkungen nach im Geiste seiner Anhänger fortlebende Jesus von Nazareth der Messias sei, der lebendige Mittelpunkt, im welchem sich Erinnerung und Hoffnung der Gläubigen vereinigten. Der lebendige Inhalt dieses

Messiasglaubens aber war nichts Anderes, als die durch Jesus mitgetheilte Erlösungsthatsache, welche das Princip und die beherrschende Macht des neuen religiösen Lebens der Menschheit wurde, nämlich die vollendete unbedingte Hingebung des endlichen Willens an Gott in der vollendeten Gesetzeserfüllung. Auf diesen Glauben an die neue Erlösungsthatsache ist die christliche Gemeinde gegründet, die, als ein Senfkorn beginnend, sich zu einem grossen Baume wachsend ausbreitete und als ein Sauerteig wirkend fortan die Weltgeschichte geistig-sittlich umgestaltete.

So steht von da an die Weltgeschichte unter der Herrschaft des Christenthums. In der nächsten, unter dem Namen des christlichen Mittelalters, im weitern Sinne des Wortes, zusammengefassten weltgeschichtlichen Epoche beginnt der Wille und das Bewusstsein der Menschheit als in sich gebrochener und entzweiter Geist, mit der Bestimmung jedoch, dass aus der Entzweiung die wirkliche und wahrhafte Versöhnung des Geistes zu erringen ist, eine Versöhnung, welche freilich in dieser mittlern christlichen Zeit selbst noch wesentlich äusserlich und dualistisch blieb. Irdisches und religiöses Leben, Natur und Geist, Welt und Gott, Staat und Kirche traten in Spannung gegen einander, welche zum schärfsten Gegensatze und Kampf dieser beiden ethischen Lebensgebiete fortgeht, ein Kampf jedoch, welcher für die weltgeschichtliche Entwickelung der Menschheit von grösster pädagogischer Bedeutung war.

Der Entwickelungsgang der Menschheit in der mittlern christlichen Welt führt uns zunächst in der Vorstufe derselben die Elemente vor, aus denen sich die neue Welt gestaltet und aus deren organischer Durchdringung in der eigentlichen Mitte der christlichen Welt, dem christlichen Mittelalter im engern Sinne des Wortes, die classische Blüthe dieses Zeitalters sich entfaltet, deren Auflösung den Ausgang des Mittelalters signalisirt.

A. Die Vorstufe des Mittelalters.

§. 210.

Die Elemente der christlichen Welt.

In der christlichen Gemeinde begann der Keim des neuen geistig-sittlichen Lebens sich zu einem Leben der Menschheit

zu entwickeln. Der heilige Geist, d. h. der durch die Hingabe an den göttlichen Willen bestimmte endliche Wille, war das bewegende Princip der Gemeinschaft, deren Inhalt die das Leben aller Glieder durchdringende erlösende Macht der neuen Heilsthatsache war. Von seinem ursprünglichen Zusammenhange mit dem Judenthume riss der kühne und tiefsinnige Heidenapostel Paulus das Christenthum los und erhob es zu seiner Universalität und Selbständigkeit. Der Gegensatz und Kampf zwischen Judenchristenthum und paulinischem oder Heidenchristenthum bildet den Inhalt des apostolischen Zeitalters, das durch die Zerstörung Jerusalems begrenzt wird, ein Ereigniss, durch welches das Geschick Israels erfüllt und der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Gemeinde ein weiterer Anstoss gegeben, ein neuer, weiterer Gesichtskreis geöffnet wurde, indem die Gemeinde durch diese Thatsache zu der Einsicht hingedrängt wurde, dass sie über die Enge und Beschränktheit jüdischer Nationalität hinaus und in die Weltgeschichte einzutreten, ein bewegendes Princip derselben zu werden bestimmt sei.

Im nachapostolischen Zeitalter bewegt sich die christliche Entwickelung theils in der streitenden Beziehung zwischen Paulinismus und Judaismus, theils in wechselseitigen Annäherungs- und Ausgleichungsversuchen zwischen beiden Richtungen, worin sich die Tendenz kundgibt, die Spannung dieser Gegensätze zu versöhnen und in die höhere Einheit der katholischen Kirche aufgehen zu lassen.

Was zunächst die theoretischen Voraussetzungen für die Entwickelung der christlichen Katholicität angeht, so stellen sich als die bedeutsamsten Momente und Prämissen in diesem Processe die christliche Apologetik und der Gnosticismus dar. Das Christenthum hat sich seine Weltstellung wie seine Weltanschauung nur im Kampfe mit dem Juden- und Heidenthum erringen können. Auf dem Standpunkte des Judenthums als solchen konnte das Christenthum nur als ein Abfall von der den Vätern durch Gott geoffenbarten Religion erscheinen; aber auch das Heidenthum mit seinen Volksreligionen wie mit seiner Philosophie musste zu dem sich ausbreitenden Christenthum in das Verhältniss eines Conflicts treten. Die daraus für die Christen sich ergebende Nothwendigkeit, gehässige Beschuldigungen und Verleumdungen zurückzuweisen, die ungünstige öffentliche Meinung zu berichtigen und den Schutz

der bürgerlichen Gesetze anzurufen, sowie endlich auch der gegen das Christenthum sich erhebenden heidnischen Wissenschaft entgegenzutreten, rief im zweiten christlichen Jahrhundert die christliche Apologetik hervor, die den christlichen Process ebenso gegen das Judenthum wie gegen das Heidenthum führte.

Ein weiteres Moment in der Entwickelungsgeschichte der christlichen Weltanschauung auf ihrem Wege zur katholischen Kirche war innerhalb des nachapostolischen Zeitalters der Gnosticismus, welcher den Process der Selbstverständigung des Christenthums mit den religiösen Bildungselementen der vorchristlichen Welt darstellt. Hatte sich das Streben, die Uebereinstimmung des Christenthums mit der Vernunft nachzuweisen, schon in der Apologetik geltend machen müssen, so verband sich im Gnosticismus mit jenem Streben noch das weitere Interesse, im Verhältniss zum Heiden- und Judenthume das Christenthum als die absolute Religion darzustellen. Mit der Bestimmung des geschichtlichen Verhältnisses, in welchem das Christenthum zu den vorausgegangenen weltgeschichtlichen Religionsformen stand, zugleich das unterscheidend Neue im Christenthum, als der letzten und höchsten Spitze der ganzen religiösen Entwickelung der Menschheit, an's Licht zu stellen, diess war die gemeinsame Tendenz aller gnostischen Systeme, in deren Verfolgung die ganze religionsgeschichtliche Entwickelung als eine Offenbarungsgeschichte des göttlichen Geistes selbst, als allgemeine Gottesgeschichte oder als „die auf Christus zusteuernde und in ihm begründete Befreiungsgeschichte des gefallenen Göttlichen" aufgefasst wurde. So hatte der Gnosticismus das wesentliche Verdienst, die für das Zustandekommen der katholischen Kirche grundwesentliche Einsicht vermittelt und begründet zu haben, dass das Christenthum eine neue und selbständige weltgeschichtliche Macht sei.

Als weitere geschichtliche Motive zur Bildung der christlichen Katholicität sind zu betrachten der Bruch zwischen Juden und Christen, die seit der gnostischen Bewegung überhandnehmende Ausbreitung von Häresen oder Irrlehren, denen gegenüber es galt, die Einheit des christlichen Glaubens und der Lehre durch die auf apostolische Gründung zurückgeführte Autorität der Bischöfe zu retten; vor Allem aber war für die Entstehung einer allgemeinen christlichen Kirche der römische Geist und Nationalcharacter von besonderem Belang,

Schon im zweiten Jahrhundert ging ein allgemeiner Zug der strebenden Geister nach Rom, und wer sich irgend berufen glaubte, in Beziehung auf die Feststellung christlicher Lehreinheit im Dogma seine Stimme abzugeben, eilt in die Weltstadt, als auf die Stätte der Entscheidung. Mit dem Falle der judenchristlichen Urgemeinde zu Jerusalem schob sich der kirchliche Mittel- und Einheitspunkt mehr und mehr nach dem Occident und dem überlieferten Glauben an das Capitol begann sich der Glaube an den Stuhl Petri an die Seite zu stellen.

Trotz der persönlichen Anwesenheit und Wirksamkeit des Paulus in Rom hatte in der römischen Christengemeinde das Judenchristenthum die Oberhand behalten; seine Grundsätze, Gebräuche und Institutionen schlugen neue Wurzeln, und es bildete sich theils instinctartig theils mit Absicht und Bewusstsein eine Reihe judenchristlicher Ueberlieferungen, unter denen die Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom die erste Stelle einnimmt. In der ganzen Bildung der Sage von einem vermeintlichen Aufenthalt des Petrus in Rom wirkte das Interesse der römischen Christengemeinde, ihre Gründung und älteste Geschichte auf die beiden grössten Apostel, Paulus und Petrus, zurückzuführen, dem Judenapostel aber einen Vorzug vor dem Heidenapostel zu geben, um durch einen unmittelbaren Schüler des Herrn mit Christus zusammenzuhängen.

Erst im letzten Dritttheil des zweiten Jahrhunderts begegnet uns in den christlichen Denkmalen der Name „katholische Kirche“, deren Begriff durch die Momente der Einheit und Allgemeinheit constituirt wird. Ersteres ist judenchristlichen, letzteres paulinischen Ursprungs. Die Eine und allgemeine Kirche konnte nur in der Uebereinstimmung mit dem, was als apostolischer Glaube, Lehre und Constitution galt, apostolische Kirche genannt werden. In diesem bestimmten Bewusstsein ihrer Einheit und Allgemeinheit trat die Kirche den Häretikern mit dem Anspruche des Wahren und Aechten in Lehre, Sitte und äusserer Ordnung entgegen, während die Härese als Spaltung, Willkür und Eigenwille, als unapostolische Neuerung erschien. Waren nun im Gnosticismus noch zahlreiche Elemente heidnischer Anschauung zurückgeblieben, ohne vom christlichen Geiste absorbirt und bewältigt zu werden, so bildete sich bei den Kirchenlehrern des zweiten Jahrhunderts hauptsächlich an den Gnostikern der Begriff

der Härese aus; die Gnostiker galten als die Häretiker schlechthin.

Um den Einfluss häretischer Meinungen und Secten zu bewältigen, schloss sich die Mehrzahl der christlichen Kirchenlehrer an die apostolische Ueberlieferung (Tradition) an. Stützten nun aber auch die Häretiker ihre abweichenden Meinungen auf wirkliche oder vermeintliche apostolische Schriften oder Ueberlieferungen, so fragte es sich, was als ächt apostolische Lehre gelten könne. Die Mehrzahl der Kirchenlehrer kam darin überein, dass die Bewahrung und Fortpflanzung der reinen Lehre den Bischöfen als Stellvertretern Christi und der Apostel zukomme und an die continuirliche Succession der Bischöfe die kirchlich-apostolische Tradition sich knüpfe. So galt denn, trotz des Widerspruchs der Gnostiker gegen diese Tradition, die praedicatio ecclesiastica als Regel und Inbegriff der christlichen Wahrheit.

Aber nicht alle Kirchenlehrer verwarfen, wie Irenäus und Tertullian zu Ende des zweiten Jahrhunderts, mit der häretischen Gnosis auch das Wesen der Gnosis überhaupt. Die alexandrinischen Kirchenlehrer Clemens und Origenes strebten vielmehr den Glauben zum Wissen (Gnosis) zu erheben, da zwar das Wissen nicht ohne den Glauben, aber auch der Glaube nicht ohne das Wissen sein könne; und durch die griechische Philosophie in ihrer Gestalt als neuplatonische kam bei diesen Kirchenlehrern der Glaube zum Wissen und dieses zu seiner Vollendung, und so baute sich durch die Philosophie in der christlichen Gnosis des Kirchenvaters Origenes das erste tiefsinnige System einer christlichen Weltanschauung auf, die unter zahlreichen, langwierigen und hartnäckigen Streitigkeiten in den Symbolen der alten Kirche ihren dogmatischen Ausdruck erhielt.

In den Kreis des Staates und des eigentlichen öffentlichen Lebens trat aber die christliche Gemeinde auf berechtigte Art erst durch Constantin den Grossen, welcher in dem Bewusstsein, dass im Christenthume neue weltbewegende Kräfte lagen, die christliche Gemeinde als wesentliches Glied in den römischen Staat einfügte, um dadurch demselben neue lebensfrische Säfte zuzuführen. So ward der römische Staat die Grundlage, auf welcher, und der Stoff, aus welchem sich die neue christliche Welt aufzubauen begann. Aus dem wachsenden Verfall der alten und abgelebten Cultur des römischen Welt-

reiches ringen sich neue Bildungen und neue, zukunftsvolle Lebensgestalten hervor. War nun auf diesem Wege durch Roms weltgeschichtliche Stellung der Zusammenhang zwischen der alten, vorchristlichen und der neuen, christlichen Welt vermittelt, so bedurfte doch zugleich der neue Most neuer Schläuche, das neue Weltprincip neuer, jugendkräftiger und entwickelungsfähiger Organe, um die Energie seines vollen Lebens allseitig und siegreich zu offenbaren. Diess waren die Germanen, die sofort als neues Volk in die Weltgeschichte eintreten.

§. 211.

Die Germanen und die Völkerwanderung.

Während das Christenthum im Orient seine erste dogmatische Begründung erhielt, war doch die römische Welt nicht der geeignete Fruchtboden, auf welchem dasselbe den Reichthum seiner Lebenselemente und vor Allem die Tiefe und Energie seiner sittlichen Macht zu entfalten im Stande war. Dazu bedurfte es der naturwüchsigen Ursprünglichkeit eines noch jugendkräftigen Volksgeistes, einer bildungsfähigen und thatkräftigen, noch ungebrochenen Nationalität, die nicht in den Verschmelzungsprocess der alten Völker im römischen Weltreiche aufgegangen war, sondern ihre Selbständigkeit gegen die römische Weltherrschaft zu wahren gewusst hatte. Dieses neue Volk, welches der weltgeschichtliche Boden werden sollte, auf dem das Christenthum in seine Tiefe niederging, war das germanische; in ihm erst fand das Christenthum den ihm gemässen Körper, um wirklich zur weltgeschichtlichen Macht zu erstarken und das morsche Rom nicht bloss zu zertrümmern, sondern zu einer neuen Weltherrschaft zu erheben, die grösser war, als die erste.

In den Wäldern Germaniens ward dieses Volk während der Zeit der sich entfaltenden Römerherrschaft für seine Bestimmung vorbereitet, bis die Zeit kam, da der Ruf der Weltgeschichte an dasselbe erging. Ein Typus des eigenthümlich christlichen Wesens war bei den Germanen unverkennbar vorgebildet in der höchsten persönlichen Freiheit des Einzelnen bei entschiedener Tendenz zur Vereinigung Aller. Das tiefe Gemüth der Germanen hatte die Grundvoraussetzung des Christenthums, die unendliche Freiheit der Subjectivität, bereits

in der unmittelbaren Form natürlicher Empfindung in sich gegenwärtig. Persönliche Freiheit, Liebe, Ehre, Heldenthum, Würde des Weibes, Heiligkeit der Familie, diess waren die Elemente einer naturkräftigen Sittlichkeit, durch welche die germanischen Völker vorzugsweise geeignet wurden, die weltgeschichtlichen Träger der neuen christlichen Welt zu werden. Dazu kam noch die dem germanischen Wesen eignende Form der Entwickelung, wonach es in vorübergehender Entäusserung seiner selbst an von Aussen Ueberkommenes nur um so selbstgewisser und gediegener zu sich zurückzukehren und eben das herauszuarbeiten im Stande war, was schon von Anfang in der Tiefe des eignen Wesens gebunden lag.

Mit Recht hat man das germanische Heidenthum die strengere, sittlich tiefere Form des Heidenthums genannt. Im Genius der germanischen (deutschen und nordischen) Völker vollendete sich das Heidenthum der vorchristlichen Welt darin, dass die vorgestellte Gestalt des göttlichen Wesens in die tiefe Innerlichkeit des unmittelbaren Gemüthslebens zurückgeht und aus ihr eine ideale Welt des Göttlichen entwickelt, in welcher ebensowohl das in die Beziehung zum Menschen aufgenommene Naturleben, als auch die geistigen Kräfte und Triebe des freien sittlichen Menschenlebens mit seiner Entzweiung und seinem Kampfe als Momente des allgemeinen menschlichen Wesens individualisirt werden, um aus ihrer unmittelbaren Natürlichkeit zur Geistigkeit wiedergeboren zu werden. Indem sich der Wille als die von der natürlichen endlichen Bestimmtheit freie Selbstheit empfindet, tritt er als Kampf gegen die bloss natürliche Bestimmtheit seines unmittelbaren Daseins und passiven Genusses auf. Wie das naturkräftige Bewusstsein der germanischen Völker selber sich in den Kampf der Selbstheit gegen die rauhe, feindliche Natur gestellt sieht, wird das Leben dieses Kampfes als göttliche Ordnung des Daseins angeschaut und in gegenständlichen Gestalten vorgestellt.

Und so treten uns die göttlichen Wesen des germanischen Nordens einerseits als die gegen die feindliche Naturgewalt ankämpfenden, das Leben ordnenden und die Mannichfaltigkeit menschlicher Beziehungen und praktischer Lebenszwecke vertretenden Mächte entgegen, in deren Gestalt sich der kämpfende Wille des Helden sein eignes verklärtes Dasein gegenständlich macht; während andererseits zugleich die ruhig

unbefangene Anschauung der Natur, in die sich der Geist vertieft, in den Naturgeistern (Riesen, Zwergen, Elfen, Nixen) sich den vorausgesetzten natürlichen Inhalt des Willens vergegenständlicht, so jedoch, dass diese letztere Seite neben jenen eigentlichen Göttern nur ein untergeordnetes Moment bildet.

Die vorausgesetzte Naturgrundlage der nordisch-germanischen Religionsanschauung ist in dem Gegensatze des südlichen Lichtreiches (Muspelheim) und des nördlichen Nebelreiches (Niflheim) mit ihren Zwischenreichen (Mannheim, Lichtelfenheim, Asenheim, Jötunheim, Schwarzelfenheim, Helheim und Vanenheim) gegliedert, und auf dieser Grundlage erbaut sich das sich selbst im Naturleben vergegenständlichende Gemüthsleben des germanischen Geistes in der Welt der Asen (Götter) auf, in welcher zunächst das allgemeine Walten der göttlichen Ordnung des Lebens in den Gestalten Odhin's, Hänir's und Loki's ausgeprägt ist. Odhin erscheint als der persönliche Lenker des Natur- und Menschenlebens, Hänir oder Vile als der im Leben waltende und Maass haltende, ordnende Verstand, Lodur oder Loki als die Willkür der Leidenschaft und die in's Maasslose ausschweifende sinnliche Phantasie. Indem aber Loki von der Gemeinschaft seiner göttlichen Brüder sich lossagt und in selbstischer Willkür seine vereinzelten Pfade wandelt, wird er zum Repräsentanten der Entzweiung des Willens, des Bösen, und Hänir geht in das Reich der Vanengötter über.

Dagegen spaltet sich für das sich weiter entwickelnde religiöse Bewusstsein das göttliche Wesen Odhin's einerseits in die Vorstellung Baldr's, der den germanischen Geist nach seiner geistig-sittlichen Reinheit und nach der Idealität des Gemüthslebens repräsentirt. An ihn schliessen sich die Asen Tyr, Hrimdallr, Forsete und Bragi an. Andererseits hat sich, dem göttlichen Wesen Baldr's gegenüber, in der Vorstellung Thor's das religiöse Bewusstsein die sinnlich-kräftige Naturseite des germanischen Wesens vergegenständlicht, und schliessen sich in diesem Lebenskreise Hödr, Vidar, Vali und Ullr an Thor an. Die besondern Verhältnisse und Beziehungen der Weiblichkeit hat sich das religiöse Bewusstsein in den Asynien oder Disen in einer Weise vergegenständlicht, welche auf einer im ganzen übrigen vorchristlichen Heidenthume sonst nicht vorkommenden tiefern Anschauung des weiblichen Wesens

beruht. Die Schicksalsidee ist in der germanischen Anschauung aus der abstracten Jenseitigkeit des griechischen Schicksals und des römischen Fatums in die Innerlichkeit des Menschenlebens selbst zurückgenommen, was die religiöse Anschauung dadurch ausgedrückt hat, dass sie die Schicksalsmächte aus Urda's Quell an der Wurzel des Menschheitsbaumes ihren Ursprung nehmen lässt.

Die griechische Unsterblichkeitsidee, die sich in der Mythe von Herakles Tode zum entsprechenden Ausdruck brachte, hat sich im germanischen Volksgeiste wesentlich dahin erweitert, dass der unsterbliche Heros zu einer Welt kämpfender und siegender Helden sich entfaltet, die als Einherier in Odhin's Palast ein selbständiges, freies, unsterbliches Dasein im Wechsel von Kampf und Genuss führen. Nur aber der kämpfende, tapfere Wille des Helden, der im Kampfe der Waffen gefallen ist, hat am Leben der Götter in Walhöll Antheil, während der bloss in seiner natürlichen Bedingtheit und in der Sphäre des natürlichen Genusses verharrende Wille, der sich nicht im Kampfe zu befreien gestrebt hat, im Tode vor Alterschwäche oder an Krankheit der Endlichkeit anheimfallend, in der Unterwelt (Helheim) weilen muss.

Wie nun aber diese ganze Weltanschauung von dem Widerspruche behaftet ist, ebenso noch in der positiven Beziehung auf die endlichen natürlichen Zwecke befangen zu sein, als zugleich gegen die Natürlichkeit anzukämpfen: so trägt sie auch nothwendig das Bewusstsein seiner innern Auflösung in sich — in der Götterdämmerung — die jedoch wiederum nur Durchgangspunkte zu einer höhern, in sich versöhntern, von Alfadir Odhin beherrschten, seligen Welt ist, in deren Ahnung der germanische Geist unbewusst seine künftige Vollendung im Christenthume geweissagt hat.

Diese germanische Nationalität ist es nun gewesen, die allmählig das römische Reich untergraben hat, indem sich eine Fülle kräftiger germanischer Urvölker über die römischen Provinzen ergoss und in wilder Urkraft auf dem Boden des alten Weltreiches tummelte. Im Zusammenstosse der ganzen Weltgeschichte begannen seit der Mitte des vierten Jahrhunderts die germanischen Völker ihre Aufgabe zu erfüllen; die Völkerwanderung vollendet die längst schon innerlich vollzogene Zertrümmerung der alten Welt und macht sie zur äussern, offenkundigen weltgeschichtlichen Thatsache. Ihren äussern

mechanischen Anstoss hatte diese ungeheure Völkerbewegung in dem Aufbruch der uralischen Völker aus dem entlegensten Osten an den Grenzen von China; diese barbarischen Horden warfen sich auf den Occident und kämpften gegen die innere Barbarei des in sich verfaulenden Römerreichs. Zuerst überschritten die Hunnen die Wolga, unterwarfen die Alanen und bedrängten dann die Gothen, wodurch zuerst das römische Reich gefährdet wurde. Die Gothen bildeten einen der grössern germanischen Völkervereine neben den Alemannen, den Franken und den Sachsen. Die in den Tiefländern zwischen der Ostsee und dem schwarzen Meere wohnenden Ostgothen, von denen die Rugier, Gepiden, Heruler und Vandalen abhängig waren, erlagen den Hunnen; ein Theil von ihnen flüchtete zu den Westgothen und erhielt vom Kaiser Valens Wohnsitze in Trake, während die heidnisch gebliebenen Westgothen Schutz in den Karpathen suchten. Vandalen, Alanen und Sueven liessen sich nach der Verwüstung Galliens in Spanien nieder, von wo aus später die Vandalen Africa's Nordküste in Besitz nahmen; Burgundionen kamen von Oder und Weichsel in das südöstliche Gallien; im südwestlichen Gallien gründeten die Gothen das westgothische Reich, von dessen Hauptstadt Toulouse aus sie später ihre Herrschaft über Spanien ausbreiteten, bis ihr Reich allmählig zerfiel und sie sich wieder nach Osten verloren. In Britannien stifteten die aus Jütland eingewanderten Angelsachsen ein Reich, und Briten flüchteten nach Gallien. Den Griechen, die dem ostgothischen Reich in Italien ein Ende gemacht hatten, entrissen die Longobarden wiederum einen grossen Theil Italiens und ihre bisherigen Wohnsitze an der Elbe nahmen die Avaren ein. Die Franken erweiterten ihre Wohnsitze zwischen Mosel, Schelde und Rhein über den letzten römischen Theil von Gallien; rein von Vermischung und ihrem germanischen Grundtypus am Getreuesten bleibend, erhielten sich die in ihren Wohnsitzen gebliebenen Sachsen und Skandinavier.

So hatten sich in England, Gallien, Italien und Spanien die neueingedrungenen Völkerelemente mit Altvorgefundenem vermischt und allmählig neue Nationalitäten gebildet, die sich im Laufe der Jahrhunderte zu entschiedenen und scharf ausgeprägten Volkscharacteren entwickelten, die sogenannten romanischen Völker, deren Ausgangs- und geistiger Mittelpunkt Italien ist. Das Wesen des romanischen Geistes ist die Ver-

mischung des römischen Stoffes mit bildender germanischer Naturkraft. Auf diesem Gegensatze der romanischen und rein deutschen Völker, welcher die nun entstehende neue Welt von der antiken unterscheidet, beruht die ganze neuere Geschichte, die sich in dem Gegensatze zweier rivalisirender Völkergruppen bewegt.

§. 212.

Der Islam und die fränkische Universalmonarchie.

Während sich nun im germanischen Abendlande unter blutigen, gewaltigen Kämpfen ein neues Reich auf den Trümmern des römischen aufzubauen strebte, flammte im Morgenlande der orientalische Geist im Volke der Araber zu einer neuen Gluth auf, die nahe daran war, das christliche Leben in seinem Keime zu verzehren. Die christliche Kirche des Orients hatte sich seit dem dritten Jahrhundert in einer Unzahl dogmatischer Streitigkeiten bewegt, über deren Durchfechtung der praktische, lebendige geistig-sittliche Kern des Christenthums vergessen zu werden und zu verkümmern drohte. Während sich nun der lebendige Geist des Christenthums in das Abendland hinüber rettete, welches nicht bloss in selbständig theoretischer Fortbildung und wissenschaftlicher Erkenntniss der christlichen Lehre und des Dogma, sondern vor Allem auch durch Ausbildung der Hierarchie den tiefern geistig-sittlichen Gehalt des Christenthums zu retten strebte, erlitt die der selbständigen innern Kraft ermangelnde griechische Kirche das Schicksal, durch den Islam zurückgedrängt zu werden, welcher sofort an die Stelle des Christenthums als beherrschende Macht im Orient auftrat.

Seit dem Jahre 611 trat Muhammed unter dem kühnen, phantasievollen und freiheitslustigen Volke der Araber als „Prophet" des Einen Gottes auf und wurde der Stifter einer Religion, die als letzte weltgeschichtliche Frucht des orientalischen Geistes zwischen alten orientalischen Naturreligionen und dem Christenthume eine äusserliche ethnographische Vermittelung bildete und die absterbenden religiösen Elemente Vorderasiens zu einer neuen, wiewohl abstract gebliebenen Einheit zusammenfügte. Die alte patriarchalische Urreligion sollte aus ihrer Verunstaltung durch Heidenthum, Judenthum

und Christenthum, so dachte Muhammed, wiederhergestellt werden, nachdem in gewissen Zeiträumen bereits durch Adam, Noah, Abraham, Christus und andere Propheten göttliche Offenbarungen verkündigt worden, zuletzt aber in Muhammed das „Siegel des Propheten“ erschienen war. Im Allgemeinen das Resultat des Judenthums und Christenthums festhaltend, dass das endliche Subject sich in Gott als Selbstzweck weiss, gibt der Islam die praktische Tiefe des geistig-sittlichen Offenbarungsinhaltes der Christusreligion Preis und hält die reine Transscendenz des jenseitig vorgestellten Göttlichen als absolute Erhabenheit desselben über die Endlichkeit überhaupt und über den endlichen Willen des Subjects insbesondere einseitig für sich fest, so dass dem letztern nichts als schlechthin passive Unterwerfung unter die vorausgesetzte jenseitig transscendente göttliche Ordnung, als die Alles bedingende, abstract negative Eine Macht über die Endlichkeit übrig bleibt und das Ich für sich selbst noch in den endlichen Zweck seines Daseins versenkt ist und auch für sich erst im Jenseits seinen Lohn und seine Seligkeit erwartet, deren Gehalt eben nur der in's Jenseits hinausverlegte endlich-diesseitige Lebensgenuss des Subjects ist.

So fällt im Islam (d. h. Ergebung, Gehorsam, Unterwerfung) die unterscheidende Offenbarungswahrheit des Christenthums hinweg, und an die Stelle derselben tritt die reine, abstract-jenseitige Erhabenheit des allmächtigen Gottes, welcher gegenüber das Subject zur endlichen Beschränktheit zusammenschrumpft und nur passive, unbedingte Unterwerfung kennt. Der Glaube ist, seiner praktischen Energie nach, der Fatalismus der unbedingten göttlichen Vorherbestimmung aller menschlichen Schicksale und Handlungen und der ebenso unbedingten Ergebung unter diese göttliche Vorherbestimmung. Das endliche, menschliche Subject in seiner innern praktischen Unendlichkeit kommt im Islam nicht zu seinem Rechte. Der eigentlich positive religiöse Gehalt des Muhammedanismus ist nichts als eine leere Abstraction; er ist nur gross, indem er negirt; seine negative Macht ist die Macht des Fanatismus. Da Allah mächtig ist, werden die Ungläubigen, die seine Offenbarung verleugnen, eine schwere Strafe erfahren; keine Religion ist so zur Zerstörung gemacht, wie der Islam, keine darum so ganz dem orientalischen Despotismus entsprechend, und indem für den Moslemin (d. h. Gläubigen) oder Musel-

mann sein irdischer Herrscher an die Stelle des jenseitigen göttlichen Subjects tritt, ist damit das Princip des Despotismus in seiner Reinheit gegeben. Auch die Tröstungen des Paradieses bekommen erst durch das Feuer des Fanatismus ihre Macht. Der todte Glaube an Allah und seinen Propheten, das formelle Beten zu bestimmten Stunden, das Almosengeben, die körperlichen Reinigungen und womöglich eine Wanderung nach der Kaaba: Alles diess steht selbst gegen die Schwere des jüdischen Gesetzesdienstes weit zurück. Die Gedrücktheit eines knechtisch-stolzen Wesens weiss für die Entäusserung des eignen Willens an die jenseitige Macht keine andere als grobsinnliche Entschädigung im Paradiese.

Der Nachfolger des Propheten und sein Stellvertreter auf Erden war der Chalif, in dessen Person der geistliche und weltliche Despotismus vereinigt war. Die Chalifen trugen in siegreichen Eroberungen die Fahne des Propheten innerhalb achtzig Jahren (634—714) vom Ganges über Africa bis zum Ebro und gründeten an eben denselben Gestadeländern des Mittelmeeres, durch dessen Vermittelung die Römer den Orient unterworfen hatten, das grösste Weltreich, das die Geschichte kannte, und sie würden Europa erobert und mit dem Schwerte zum Islam bekehrt haben, hätte nicht der Franke Karl Martell bei Tours ihrem Vordringen Einhalt gethan. Der Mittelpunkt des grossen Weltreiches war Bagdad am Tigris, wo der Chalif in höchster Herrlichkeit und Pracht thronte. Neben dem grossen Welthandel war dieses Reich vor Allem durch Eine bereits gebildete Sprache verbunden, durch welche die Araber sofort auch in der Poesie und Wissenschaft Ausgezeichnetes leisteten und das damalige christliche Europa weit übertrafen. Die Araber hatten in dem persischen Ferdusi ihren Homer, in Saadi, Hafis und Dschami ihre mystisch-erotischen, lyrischen Meister. In Philosophie und Naturwissenschaften lernten sie von den Griechen, um dem Fremden den Stempel ihrer eignen freien Individualität aufzudrücken und dasselbe in dieser Gestalt dem christlichen Mittelalter darzubieten, das mittlerweile auch ein Weltreich, das christlich-germanische, aufgebaut hatte, um sich in der Zeit der Kreuzzüge mit dem allgemach sich zersplitternden muhammedanisch-arabischen Weltreiche zu messen.

Denn auch im Gedränge der Völkerwanderung war dem Abendlande die Idee der Einheit, die der altrömische Welt-

herrscher repräsentirt hatte, nicht verloren gegangen, sondern erstand in geistiger Wiedergeburt im fränkischen Reiche zu neuem, höherem Dasein. Der Held, der dieses christlich-germanische Weltreich schuf, war Karl der Grosse, durch dessen gewaltige Erscheinung sich das Bild von der grossartigen Würde eines römisch-deutschen Kaisers tief in die Gemüther der Menschen einprägte. In der Schöpfung Karls kamen die Gährungen und Stürme der Völkerwanderung zur Ruhe. Er war die ordnende Macht der germanischen und romanischen Welt, der organisirende Genius der durcheinander wogenden Elemente des neuen Lebens. Durch seine Kriegszüge und Eroberungen wurde die Abmarkung seines Reiches erreicht und die Verschmelzung der verschiedenen Völker zu einer politisch-nationalen Einheit erstrebt, welcher die Völker durch Unterwerfung unter die politische Autorität einer- und unter das Gesetz der christlichen Kirche andererseits einverleibt wurden.

Die Verfassung des Reiches war der Kitt, der das Ganze zusammenhalten sollte. Vor Allem machte Karl die Gewalt des Thrones durch Beschränkung der grossen Herzogthümer und Beschützung der kleinen freien Eigenthümer geltend. Nach dem Aufhören der allzumächtigen Herzogsgewalt standen an der Spitze der einzelnen Gaue die Grafen, die mit der Leitung des Kriegs- und Gerichtswesens und der Sorge für die öffentliche Sicherheit beauftragt waren. Sie selbst wurden durch die vom Kaiser abgeschickten geistlichen und weltlichen Sendboten oder Gewaltsboten beaufsichtigt, welche in bestimmten Bezirken jährlich vier Sendtage hielten. Das Gerichtswesen war, soweit es das Grundeigenthum, Leib und Leben betraf, in den Händen der Gemeindeversammlungen; das Urtheil fällten unter des Grafen Vorsitz die von den Sendboten gewählten Schöppen, von denen jedoch an den König appellirt werden konnte. Als Obereigenthümer von Grund und Boden war der Kaiser selbst auch Herr über die bewaffnete Macht, und unter ihm befehligten die Gau- und Mark- (Grenz-) Grafen. Die Kriegsverfassung beruhte auf dem Heerbann, einer Art von Landwehr, zu welchem die Freien verpflichtet waren; stellten sie sich auf den Aufruf des Kaisers nicht zum Heerbann, so wurden sie zu Geldstrafen verurtheilt. Neben diesen flossen auch die gerichtlichen Strafgelder und die Einkünfte der zahlreichen kaiserlichen Kammergüter und

einige Zölle, sowie die Tribute Unterworfener und eine Art Kopf- und Grundsteuer in den kaiserlichen Fiscus. Diese Einkünfte und die hauptsächlich in den Kosten der Hofhaltung und der Gesandtschaften bestehenden Ausgaben wurden von dem Kämmerer beaufsichtigt; den geistlichen Angelegenheiten stand der Kanzler oder Kapellan, den gerichtlichen und polizeilichen der Pfalzgraf vor. Die Vorsteher der Kirche und Bischöfe wurden von den Gemeinden gewählt; da sie aber Dienstleute des Kaisers waren, so wurden es nur solche, die diesem genehm waren. Da die Geistlichen überdiess zur Verwaltung ihrer Güter weltliche Beamten nöthig hatten, so kam dadurch ein weltliches Element in die Kirche, die Geistlichen erhielten bald ihre eigne Gerichtsbarkeit und Immunität von den königlichen Beamten, und die geistlichen Güter wurden mehr und mehr selbständige Gebiete. Von den Geistlichen verlangte Karl Bildung und Sittlichkeit; die von ihm gestifteten Klöster wurden Asyle der Bildung und Wissenschaftlichkeit; mit den Klöstern wurden Schulen verbunden und fremde Gelehrte, wie Peter von Pisa, Paul Warnefrieds Sohn und Alcuin, an seinen Hof gezogen.

Indem Karl der Grosse römische Geistesbildung einerseits und die von Rom aus überlieferte christliche Bildung andererseits mit der Urkraft des germanischen Wesens verband und die christliche Kirche mit der nationalen politischen Einheit vereinigte, haben sich in seiner Persönlichkeit und in seinem Universalreiche die das spätere christliche Mittelalter beherrschenden Ideen der nationalen und der kirchlichen Einheit zu Einer organischen Gestalt verknüpft.

Beide Seiten treten während des eigentlichen Mittelalters als Gegensätze im Kaiserthum und Papstthum aus einander und mit einander in Kampf, indem sich beide grosse Lebenseinheiten wechselseitig zu beschränken suchten.

B. Das eigentliche christliche Mittelalter.

§. 213.

Die romanischen Völker des Mittelalters.

Das Resultat des karolingischen Weltreiches, die Idee des Kaiserthums, blieb stehen, als mit Karls Tode dessen Reich, das nur durch die gewaltige Persönlichkeit seines Urhebers

zusammengehalten worden war, mitsammt seinen innern Einrichtungen in sich zerfiel, und der Vertrag zu Verdun die in jenem Reiche vereinigten Nationalitäten wieder freigab, so dass der römisch-deutsche Kaiser fortan vorwaltend nur die Völker deutscher Zunge beherrschte, die den Mittelpunkt des germanischen Lebens bildeten.

In den nächsten Jahrhunderten wurden Frankreich, England, Deutschland und Italien durch Einfälle der Normannen, Magiaren (Ungarn) und Saracenen beunruhigt und verheert. Bis zur Mitte des achten Jahrhunderts hatten die über die Alpen eingedrungenen Longobarden in Oberitalien ihre Herrschaft begründet; die denselben vom fränkischen König Pipin abgenommenen Gebiete wurden die Grundlage zu einem Länderbesitze unter kirchlicher Gewalt, dem nachherigen Kirchenstaate, während durch Karl den Grossen bald darauf das ganze Longobardenreich dem fränkischen Reiche einverleibt wurde. Obgleich durch die Longobarden germanisches Blut und germanische Institutionen nach Italien übertragen worden waren, so behielt doch das römische Element das Uebergewicht. Vorzugsweise durch Vermischung mit den Longobarden wurden die Römer Romanen. Das frühere Longobardenreich behaupteten die deutschen Könige aus dem sächsischen und fränkischen Hause als Königreich Italien. Im Süden von Italien gründeten die Normannen im Kampfe gegen Sarazenen und Griechen ihre Herrschaft, deren Besitzungen in grössere und kleinere Lehensgebiete zerfielen.

Seit Otto der Grosse sich mit Erfolg als Oberlehnsherr in Italien geltend zu machen wusste, erhielt sich eine fortdauernde Verbindung zwischen Deutschland und Italien, welches letztere im Kampf gegen die deutsche Herrschaft ein selbständiges Städteleben entwickelte, während Deutschland der Verbindung mit Italien die Erweckung geistigen Lebens und die allmählige Erhebung zum geschichtlichen Mittelpunkt Europa's verdankte, der bis zum Eintritt der grossen oceanischen Entdeckungen noch in Italien lag. Von jedem Hafenplatze Italiens aus führten die Naturstrassen des Mittelmeeres, die den Orient mit dem Occident vermittelten und Italien bis zur Zeit jener grossen Entdeckungen zum Mittelpunkt des oceanischen Handels machten, während die Alpenstrassen die italienischen Waaren nach Burgund und Deutschland und weiter zu den oceanischgermanischen Staaten führten. Diese weltge-

schichtliche Stellung Italiens wurde in der Zeit der Kreuzzüge von höchster Wichtigkeit.

Die lombardischen Städte erkämpften sich unter den hohenstaufischen Kaisern fast gänzliche Unabhängigkeit, so dass die Oberhoheit des deutschen Reiches zu machtlosem Titel herabsank; aber der lombardische Städtebund löste sich allmählig durch äussere und innere Kämpfe in eine Menge einzelner politischer Körper auf. Diese einzelnen Städterepubliken verloren sich in den nachhohenstaufischen Jahrhunderten in grössere Ganze. Den Schwerpunkt des oberitalischen Lebens bildete Mailand, welches, als das die lombardische Ebene krönende Haupt aller übrigen Städte, während des Mittelalters eine Hauptstation in der Entwickelung der Geschichte, ein Wahlplatz kriegerischer Entscheidung, eine Wiege neuaufkeimender Culturelemente bildete.

Während sich nun in Oberitalien das weltliche Element vom geistlichen in freierer Selbständigkeit erhielt und der Gestaltung eines mannichfaltigen politischen Lebens Raum liess, stand die Mitte Italiens, der Kirchenstaat, unter geistlicher Herrschaft, von welcher auch die weltliche Macht Unteritaliens abhängig blieb. Als Metropole des Papstthums und des Kirchenstaates war Rom der ideelle, hierarchische Mittelpunkt der mittelalterlichen Christenheit. Als Kirchenstaat, dessen Tendenz die kirchliche Weltherrschaft ist, verfolgt das mittelalterliche Rom das gedoppelte Interesse, der weltlichen Macht im Kirchenstaat und das der Ausübung der geistlichen Gewalt, weit über die Grenzen seiner weltlichen Macht hinaus. Und so blieb der Kirchenstaat das grösste Hinderniss der nationalen und politischen Einheit Italiens.

Mit Rom und Italien hängt die pyrenäische Halbinsel zusammen. Die nördlichen Gebirgsländer Spaniens, in welche zu Anfang des achten Jahrhunderts die christlich-gothische Bevölkerung durch die Araber zurückgedrängt worden war und von wo aus die Gothen die Araber wieder in den südlichen Theil der iberischen Halbinsel zurückdrängten und kleine christliche Königreiche gründeten, wurden die Wiege der gegen das Ende des Mittelalters sich bildenden spanischen Monarchie. Die Jahrhunderte lang fortgesetzten Kämpfe gegen die Mauren gaben der christlichen Bevölkerung die geistige Einheit der Religion und des Patriotismus, und die zusammenhaltende Kraft dieser beiden Elemente machte die Bevölkerung allmählig zum

Volke, dessen Herrscher seit der Vertreibung aller Nichtchristen den von Rom geschenkten Titel katholische Majestät führten. Aus jenen Kämpfen, welche die Poesie des Gebirgskriegs verklärte, stammt freilich auch der diesem Volke eigenthümliche religiöse Fanatismus mit seinen Ausgeburten, die Ketzerverfolgungen und Inquisition. Der Kampf gegen die Ungläubigen in einer neuen Welt setzte sich seit dem Ausgang des Mittelalters in den transatlantischen Unternehmungen fort, welche durch Gründung einer Colonialgrossmacht den Nationalstolz weckten.

Während die Kronen Castilien und Arragonien vereinigt wurden, blieb Portugal ein getrenntes Reich, dessen Rivalität mit dem Königreiche Spanien die grossen Entdeckungen förderte, indem Portugals Wetteifer in entgegengesetzter Richtung, nach Ostindien, einen Seeweg suchte. Der durch die Marine Genua's gebildete und vom Lissaboner Hof zurückgewiesene Genueser Columbus fand mit spanischen Schiffen ein westliches Indien. Der Golddurst der Spanier wurde der unersättliche Würgengel über die Indianerstämme; Pizarro eroberte das Goldland Peru und entdeckte den grossen Ocean; Cortez erkämpfte das mexicanische Reich; Magellhaens entdeckte die Südspitze America's und gab damit erst dem von Columbus Gewollten den Abschluss. Aber ohne die That des Portugiesen Vasko de Gama, der um das Cap nach Ostindien steuerte, wäre die spanische Weltfahrt keine Erdumseglung geworden. Portugal erhob sich zur Idee eines Weltverkehrs, der in Lissabon seinen Mittelpunkt fand.

Von ihrem romanischen Nachbarstaate Frankreich wird die pyrenäische Halbinsel durch die Scheidewand der Pyrenäen physisch und politisch getrennt. Romanische und deutsche Zunge bildeten die Grenze zwischen Westfranken und Ostfranken, Deutschland und Frankreich; das romanische Rhonegebiet ist die Brücke zwischen Frankreich und Italien; die Saone-Rhoneebene und das Loire-Seinegebiet ist der eigentlich classische Boden Frankreichs und letzteres Flussgebiet der geschichtliche Schwerpunkt des Landes, die Wiege der französischen Herrschaft, die in Paris centralisirt ist. Im Mittelalter standen die französischen Provinzen unter Herzögen und Grafen, die den König als Oberlehnsherrn anerkannten, aber bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts allmählig unter die unmittelbare Centralmacht der Krone vereinigt wurden.

Zum oceanischen Staate wurde Frankreich erst seit dem sechszehnten Jahrhundert, indem es seitdem gleich den Spaniern und Portugiesen Entdeckungsfahrten nach Westen unternahm.

§. 214.

Die germanischen Staaten des Mittelalters.

Den Skandinaviern oder Normännern, die mit ihren Raubflotten an den Küsten Englands, des fränkischen Reiches, Andalusiens und Italiens mit Erfolg landeten, Island und wahrscheinlich auch bereits im zehnten oder elften Jahrhundert America entdeckten, war zu Wohnsitzen ursprünglich von der Natur der Gestadeumfang der Ostsee angewiesen, welche die jene Völker der skandinavischen Halbinsel, Dänemark und die deutsche Ostseeküste vereinigende physische Macht war.

Unberührt von der Völkerwanderung, ist Schweden ein unvermischt germanisches Land geblieben. Das heutige Schweden bewohnten im Alterthum ausser den eigentlichen Schweden noch die stammverwandten Gothen; die geschichtliche Gewissheit des Staates beginnt indessen erst um's Jahr 1000 mit der Einführung des Christenthums, seit welcher Zeit Schweden und Gothen bald unter Einem König vereint, bald unter eignen Königen getrennt waren. Erst allmählig verschmolzen beide Volksstämme. Vom allgemeinen europäischen Zusammenhange der Geschichte blieb das den Gegensatz zum romanischen Italien bildende Skandinavien durch das ganze Mittelalter hindurch ausgeschlossen; aus dieser Absonderung trat es erst durch die Reformation heraus, aber nur, um aus vorübergehenden geschichtlichen Zusammenhängen wieder in die Enge seiner winterlichen Existenz zurückzutreten; sein Auftreten auf dem Schauplatz des dreissigjährigen Kriegs war seine einzige Theilnahme an der allgemeinen weltgeschichtlichen Bewegung.

Die deutschen Ostseeländer sind dagegen während des Mittelalters der geographische Boden der hanseatischen Handelsmacht geworden. Die mitten in der Ostsee gelegene Insel Gothland wurde der Mittelpunkt für die friedliche Einigung gemeinsamer Handelsinteressen. Die Ostsee war die Wiege und eigentliche Heimath der deutschen Hansa, die im dreizehnten Jahrhundert durch die Handelsvereinigung zwischen Lübek und Hamburg begründet wurde. Allmählig schlossen

sich andere Städte an, die das lübische Recht annahmen. Da der Seehandel das eigentlich belebende Princip des Bundes war, so hatten die zum Bunde gehörigen Seestädte an der Nord- und Ostsee das Uebergewicht über die sich anschliessenden Binnenstädte in den Gebieten der Maas, des Rheins, der Ems, der Weser, der Elbe, der Oder und der Weichsel. Seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts errichtete die Hansa auch auswärts grosse Handelsverbindungen oder Comptoire. Durch die von diesem Städtebund getroffenen Maassregeln zur Ausrottung der Seeräuber auf der Ost- und Nordsee wurde die Grundlage zu einer Seemacht gegeben und mit den Handelsbestrebungen zugleich Religion und Sittigung im Norden Europa's verbreitet, welcher dadurch erst in den Culturbereich der Geschichte gezogen wurde. Erst mit dem Uebergang des Welthandels an die eigentlich oceanischen Völker, Niederländer und Engländer, verlor die Hansa ihre Hegemonie auf der Ostsee, nachdem sie ihre weltgeschichtliche Aufgabe erfüllt hatte.

Der Ostsee gehört auch Dänemark an mit seinem im Wasser zerstreuten Inselgebiet; seine mit den Skandinaviern stammverwandten Bewohner sind mit ihnen auch durch die natürliche Gemeinschaft ihrer Meere und ihrer Erzeugnisse verwandt. Im Mittelalter waren die dänischen Normannen glücklich in kriegerischen Unternehmungen und Eroberungen erst auf der Nord- und dann auf der Ostsee; die Insel Seeland wurde der Halt- und Richtpunkt für die dänische Geschichte. Die Seestrasse aus der Ostsee in die Nordsee, der Sund, hat den Kiöbnhavn (d. h. Kaufmannshafen) zum Mittelpunkte des dänischen Handels und zur Hauptstadt des dänischen Reichs erhoben. Mit dem Sinken der hanseatischen Macht wurde Dänemark auf eine Zeitlang in den nördlichen Meeren mächtig und hat als Rest dieser Macht den Zoll am Sund übrig behalten, den es sich von den Beherrschern der Oceane entrichten lässt und damit die Belte und den Sund als ein zum Grund und Boden seines Staates Gehöriges beansprucht in Folge des mittelalterlichen, historischen Rechtes, gegen welches die neue, das Mittelalter von sich abschüttelnde Zeit ankämpft.

Die Ostküste der skandinavischen Halbinsel, Norwegen, hat mit der romanischen Welt am Wenigsten in Berührung gestanden und die Läuterungskämpfe des Mittelalters und in ihnen die Bildung der ganzen Welt nicht in sich durchgemacht.

Die Gestade der, ehemals mit dem Namen deutsches Meer bezeichneten, Nordsee, deren dermaliger Raum ehemals bewohntes Land gewesen war, sind der Ursitz des germanischen Stammes gewesen. In der Zeit der normännischen Raubzüge nur vorübergehend geschichtlicher Bedeutung theilhaftig, wurde die Nordsee erst seit der Ausbreitung der Hansa dauernd in den Dienst der Geschichte genommen, und nach der Entdeckung America's schlug der Welthandel seinen Sitz an ihren Gestaden auf, indem erst die Niederlande und dann England sich zu Beherrschern des Welthandels erhoben und ihre grossartigen Weltmärkte gründeten. Diess fällt aber schon ausserhalb des Mittelalters. Durch die Dienstbarkeit ihrer Wassermächte haben die Niederländer den spanischen Despotismus gebrochen und den spanischen Handel überflügelt, der germanische Stammgeist führte sie in den Kampf gegen das Romanenthum und zur Aufnahme der Reformation, deren Consequenz, die Trennung der Holländer und Belgier, ebenfalls der neuern Zeit angehört.

Vom Mündungsgebiete des Rheins, des eigentlich deutschen Stromes, führt uns dieser aufwärts in sein hochgelegenes Quellland, die Schweiz, unter deren Bevölkerung sich Sagen ihres skandinavischen Ursprungs erhielten. Nach der Völkerwanderung erhielt die Schweiz statt der keltischen Helvetier eine germanische Bevölkerung, die später dem fränkischen Reiche einverleibt wurde und in Folge von dessen Theilung beim deutschen Reiche blieb. Die von den deutschen Königen eingesetzten Herren und Grafen waren Inhaber vom Grund und Boden und geboten über die in den Thälern wohnenden Unfreien oder Hörigen; die Bischöfe übten eine gleiche Macht in ihrem Gebiet, bis sich zwischen den Klöstern der Bischöfe und den Burgen der weltlichen Herren die Städte zur Unabhängigkeit erhoben, die nur dem Kaiser und Reich unterthan waren, bis sie endlich unter Albrecht von Oesterreich sich mit ihrem Blute die Freiheit und Unabhängigkeit vom Reiche erkauften, die durch den westphälischen Frieden förmlich anerkannt wurden.

Englands Bevölkerung erhielt bis zu Ende des elften Jahrhunderts zu ihren altbritischen, römischen und angelsächsischen Bestandtheilen noch dänische und normannische Elemente, und im Ausgleichungsprocesse dieser eine nationale Einheit anstrebenden Volkselemente erstarkte der Staat, welcher

im zwölften Jahrhundert die Irländer bezwang und seine Eroberungskämpfe gegen Schottland fortsetzte. Aus einer Verschmelzung der angelsächsischen und französischen Sprache entstand, unter vorherrschendem Uebergewicht ersterer, die englische, die im vierzehnten Jahrhundert Hof- und Landessprache wurde. Nachdem England, seinem germanischen Wesen getreu, durch Abschüttelung der römischen Kirchenfesseln mit dem Mittelalter gebrochen hatte, erhob es sich in der neuern Zeit durch seine oceanischen Weltfahrten zum Vorkämpfer des Germanenthums jenseits des Oceans.

§. 215.

Das deutsche Kaiserthum und der Lehensstaat.

Den Kern der altgermanischen Völkerstämme enthielt Deutschland in den Gegenden zwischen Niederrhein und Niederelbe. Nachdem in Folge der Stürme der Völkerwanderung eine völlige Verrückung der frühern Wohnsitze stattgefunden hatte, war das Wesergebiet der verhältnissmässig beschränkte Boden der eigentlichen Germanen geblieben, als derjenigen Völkerstämme, welche durch die Kämpfe mit den Römern sich einen geschichtlichen Boden errungen hatten und darum den Grundstamm der deutschen Nationalität ausmachen. Das Mittelalter ist die Zeit, in welcher das Princip der germanischen Welt theils unter dem Einflusse des römischen Elements, theils in krampfhaftem Widerspruch gegen dasselbe steht, die Zeit des Durchdrungenwerdens der römischen Welt mit der germanischen. Das deutsche Reich ist das Product dieses Processes, der deutsche König ist zugleich römischer Kaiser.

An die Stelle des monarchischen Staates trat im Mittelalter der Lehnsstaat oder Feudalstaat, dessen wesentlich unterscheidendes, eigenthümlich germanisches Element das ständische ist, durch welches der Staat recht eigentlich zum Gemeinwesen, d. h. zu einem Allen Gemeinsamen, wird, woran Alle gleichen Antheil haben und wo Alle vom Streben nach individueller Selbständigkeit beseelt werden. Es war zunächst ein reiner Zufallsstaat. Nach der Theilung des grossen Frankenreichs setzten sich die Völker und Individuen auch gegen die äusserliche Macht der in die getheilten Reiche Italien, Frankreich und Deutschland übergegangenen fränkischen Verfassung, und es

lösten sich fast alle staatlichen und rechtlichen Verhältnisse auf, so dass die Staatsbildung von Vorn anfing. Da die kaiserliche Macht die Individuen nicht mehr durch das Recht zu schützen vermochte und die rohe Gewalt zur Herrschaft gelangte, so wurde das Leben rechts- und schutzlos, und bei der Schwäche der kaiserlichen Gewalt ging die Macht an geringere Herren und Gewaltige über. Gleich dem Kaiser hatten schon früher hohe Herren ihren Dienstleuten Grundbesitz und Güter zur Benutzung als Lehen gegeben, wofür dieselben zu Kriegsdiensten verpflichtet waren. Von jetzt an gaben auch Schwächere ihr Besitzthum an mächtigere Herren oder an Klöster oder an Bischöfe, von denen sie es wieder als Lehen zurückempfingen und dafür den Schutz ihrer Lehnsherren erhielten.

So war also der Kaiser der Oberlehnsherr und seine Vasallen (Gesellen) waren die Lehnsträger der Krone, zugleich aber selbst wieder Lehnsherren von andern, geringern Vasallen. Die Vasallentreue war aber vielfach nur eine der Willkür, dem Zufall, der Gewaltthat anheimgegebene Privatverpflichtung, das Lehnsverhältniss eine Privatabhängigkeit. Jeder musste daran denken, sich selbst zu schützen, sich selbst Recht zu verschaffen; die Tapferkeit, der kriegerische Geist, das Ehrgefühl galt den Interessen der Einzelnen, dem Schutz des Besitzes, nicht dem Allgemeinen, dem Ganzen.

Hatten sich unter den Karolingern auf der Grundlage der altgermanischen Gauen die amtsbezirklichen Grafschaften erhoben, deren Abgrenzung fortwährendem Wechsel unterworfen war, so kam dem altgermanischen Drange nach Selbständigkeit die unter den salischen Kaisern stattfindende Einführung der Erblichkeit der Lehen entgegen, wodurch die kleinen Vasallen den grossen gegenüber unabhängig wurden, da den letztern, Herzögen und Markgrafen, die Erblichkeit verweigert wurde. Die grossen Herzogthümer des deutschen Reiches zerfielen unter den hohenstaufischen Kaisern in eine Menge kleiner Territorien, seitdem diese Kaiser vielen geistlichen und weltlichen Herren Landeshoheit ertheilt hatten, so dass allmählig Deutschland mehr das Ansehen einer Föderativrepublik, als einer Lehensmonarchie erhielt.

Ueberdiess erhob sich, der sich mehr und mehr befestigenden Vasallenmacht der geistlichen und weltlichen Herren gegenüber, allmählig eine Reaction von Seiten des Bürgerthums in den Städten, und es bildete sich damit, der allgemeinen

Zersplitterung der Rechtsmacht gegenüber, eine feste rechtliche Ordnung, die auf das Princip des freien Eigenthums gegründet war. Diese Städte erstarkten nach und nach zu freien Republiken, die unter kaiserlicher Oberhoheit (Reichsstädte) standen und in deren Schoosse wieder aristokratische und bürgerliche Elemente mit einander kämpften. Die Handwerker begannen sich in Genossenschaften (Zünfte) zu vereinigen, welche ihr Gewerbe nach bestimmter obrigkeitlicher Regel trieben. An der Spitze des mehr und mehr an Ansehen gewinnenden städtlichen Raths standen Bürgermeister; der Rath selbst wurde Anfangs aus den ritterlichen (patricischen) und andern freien Geschlechtern gewählt, erst seit dem vierzehnten Jahrhundert erhielten Kaufleute und Handwerker die Rathsfähigkeit.

In diese Vielheit der nach ihrer Stellung zum Kaiser gleichberechtigten ständigen Elemente im mittelalterlichen Staate kam im vierzehnten Jahrhundert ein Vorrang durch die den sieben Churfürsten ertheilten Vorzüge, worunter namentlich der war, dass die Erbfolge in den kaiserlichen Häusern geregelt wurde. Im sechszehnten Jahrhundert erfolgte, für den Zweck besserer Geschäftsverwaltung im Krieg und Frieden, die Eintheilung des Reichs in zehn Kreise. In dieser Lage befand sich Deutschland, als es die Befreiung von Rom durch die Reformation übernahm.

§. 216.

Der geistliche Lehensstaat und seine Gliederung.

Das Mittelalter hatte zwei grosse Einheiten, es war von zwei Seelen, zwei Willen bewegt, von denen jede Seite die andere ebenso ausschloss, als sie ihrer bedurfte. Das weltliche Leben umfasste der Staat, das geistliche die Kirche. Letztere war das Werk des römischen Geistes, der durch den stolzen Bau der Hierarchie sich während des Mittelalters zum zweiten Male die Weltherrschaft errang.

Die hierarchische Entwickelung des römischen Geistes ging wesentlich aus der dem Geiste des abendländischen Christenthums inwohnenden Tendenz hervor, den vorgestellten transscendenten göttlichen Offenbarungsinhalt des christlichen Bewusstseins nach der Seite seines unmittelbar gegenwärtigen, äusserlich gegenständlichen Daseins für den Menschen zur Darstellung zu bringen. Das katholisch-christliche Bewusstsein

ruht wesentlich auf dem Dualismus des Jenseits und Diesseits und der schwankenden Beziehung beider Seiten aufeinander im praktischen Verhalten des Subjects. Indem sich das Ich in seinem unmittelbaren endlichen Dasein als entzweites, gebrochenes weiss, fixirt das Bewusstsein jede Seite dieses Gegensatzes einseitig für sich, als Endlichkeit oder Diesseitigkeit einerseits und als Unendlichkeit oder Jenseitigkeit andererseits, als Welt und Gott, Leib und Geist, Erde und Himmel, und das so gebrochene Bewusstsein des Subjects empfindet sein Verhalten als ein zwischen beiden Welten getheiltes, als ein Gestelltsein in die Welt des endlichen, nichtigen, gottleeren Daseins und darin zugleich als Bezogensein auf den Himmel, als das Reich des unendlichen, göttlichen, wahrhaft erfüllten und befriedigten Daseins.

Wiefern sich nun der Einzelne als Glied der Gemeinde Christi für das wahrhafte Leben in Gott bestimmt weiss, doch aber, auf sich selbst gestellt, vielmehr als nichtig, als Sünder und ausserhalb der Versöhnung stehend sich empfindet, muss derselbe die Versöhnung und Einigung mit dem vorausgesetzten Göttlichen ausser sich haben, in der Gemeinde, und zwar einer Gemeinschaft, welche als besonderer, die eigentliche Gemeinde oder den wahren Leib Christi repräsentirender Stand (Klerus) die Versöhnung ohne das Thun des endlichen Subjects gegenständlich darstellt und dadurch die ausserhalb der Versöhnung stehenden Subjecte (Laien) mit Gott vermittelt. Diese eigentliche und wahre Gemeinde Christi, der hierarchische Klerus, ist die sichtbar gegenwärtige Repräsentation des als jenseitig vorgestellten Göttlichen im Diesseits der endlichen Welt. In diesem hierarchischen Organismus, dem Lehnsträger des Göttlichen auf Erden, wird aber die Einheit des Versöhnungsbewusstseins ebenfalls wiederum gegenständlich angeschaut in der ideellen Spitze des hierarchischen Organismus, dem Oberhaupte der Kirche als dem sichtbaren Stellvertreter Christi auf Erden. Wie nun aber die ganze irdische Hierarchie das diesseitige Abbild der in's Jenseits eines vorgestellten Himmelreiches hinausverlegten transscendenten göttlichen Ordnung ist, so bringt sich deren erhabene Macht über die endliche diesseitige Welt dann auch wiederum in dieser letztern selbst dadurch zur Verwirklichung, dass der Klerus als Repräsentation des Heiligen und Göttlichen über die Laien, denen das Irdische und Menschliche zufällt,

herrscht und die Laien von der hierarchischen Autorität unbedingt abhängig sind, ihr sich in absolutem Gehorsam unterwerfen sollen.

Dieses Verhältniss war für das Mittelalter, den naturwüchsigen und ungebildeten Völkerelementen der germanischen Welt gegenüber, ein nothwendiges und segensreiches. In der Form der Hierarchie machte sich der transscendente Inhalt des christlichen Offenbarungsbewusstseins als allgemeine Macht und Autorität über das äussere Verhalten der Individuen und der Völker geltend, an denen der christliche Geist seine erziehende Macht bewähren sollte. Die Versöhnung wird dem empirischen Bewusstsein äusserlich gegenständlich gemacht im Cultus. Im Sacramente des Altars bringt sich Christus fortwährend selbst als Opfer dar, als täglich sich wiederholende Realisirung der stellvertretenden Versöhnungsthatsache. Das Hingeführtwerden der Laien zu Gott durch das äusserlich-mechanische Thun des Priesters wird symbolisch in der Procession zu sichtbarer Erscheinung gebracht. Indem die absolute Macht des jenseitigen Göttlichen gegen die unheilige Welt sich negativ zeigt, trägt das praktische Verhalten des Subjects den Character der Askese; die Sittlichkeit bleibt abstracte Negation der Wirklichkeit, Flucht aus derselben und die Consequenz dieser negativen Sittlichkeit war das Mönchthum. Oder eine unbefriedigte Sehnsucht treibt das Subject über die Wirklichkeit hinaus in die Ferne, um in der Wanderung nach den heiligen Orten der Vergangenheit durch Wallfahrten und Kreuzzüge der Unbefriedigung des gegenwärtigen Daseins zu entrinnen.

Die geschichtliche Entwickelung der katholischen Hierarchie selbst verläuft in folgenden Stadien. Zuerst ist es der Kampf des römischen Bischofs mit den übrigen Bischöfen um die Anerkennung seiner Suprematie, welche in Roms Weltstellung ihren Ausgangspunkt, in der Erwerbung eines eigenthümlichen Grundbesitzes ihre äussere Stütze und in der kirchlichen Tradition ihren geistigen Hintergrund hatte. Sodann begegnet uns die römische Hierarchie im Kampf mit den germanischen Staaten, in welchem die abstracte Grundlage die Bildung des kanonischen Rechts, der politische Mittelpunkt der Streit um die Investitur, und das Ziel die erreichte Oberhoheit der Hierarchie über den Staat ist. Von da beginnt der Process des Untergangs der Hierarchie, welcher die factische Widerlegung der Anmaassung ist, ausschliesslich wahre Form

der christlichen Kirche sein zu wollen; der Streit der Gegenpäpste und die Spaltung der Kirche zerrüttete die päpstliche Autorität, die Einheit der Kirche war von da an nicht mehr persönlich repräsentirt und die in sich selbst entzweite päpstliche Hierarchie war durch die allgemeinen Concilien beschränkt.

Die Vermittelung des jenseitig-gegenständlichen Glaubensinhaltes mit dem Bewusstsein der diesseitigen Welt wurde aber nicht bloss in realer Weise in der kirchlichen Hierarchie für das praktische Verhalten des Subjects, sondern zugleich im ideellen Elemente des Wissens als kirchlich fixirtes Dogma, für das Denken, vom germanischen Geiste in der Scholastik und Mystik erstrebt, in ersterer im Elemente des reflectirenden und analysirenden Verstandes, in letzterer als ein durch das subjective Gemüthsleben hindurchgegangener Inhalt.

C. Der Ausgang des Mittelalters.

§. 217.

Die Elemente der Auflösung des Mittelalters.

Unter den Elementen, welche die innere Auflösung des eigentlichen Mittelalters und dessen Uebergang in die neuere Zeit bezeichnen, nimmt der Zug der Individualität zu bestimmten Formen der Allgemeinheit, der Association, des Zusammenschlusses der Individuen für allgemeine Zwecke die erste Stelle ein. Es zeigt sich diese Richtung zunächst in der Bildung der Ritterorden. War das Ritterwesen, mit seinem phantastischen Bewusstsein von Liebe und Ehre und seinem romantischen, sinnlich-transscendentalen Cultus der Frauen, eine characteristische Erscheinung des eigentlichen Mittelalters, so wird dieses überschritten in den eigentlichen Ritterorden, die sich als Frucht der Kreuzzüge darstellen und in der Verbindung des Mönchsgelübdes mit der Tapferkeit die geistliche und weltliche Seite des Mittelalters zu vereinigen streben.

Ein weiterer Zug zur Ueberwindung der individuellen Zersplitterung des mittelalterlichen Lebens tritt in der corporativen Concentration des bürgerlichen Lebens der Städte und ihren Bündnissen ein, welche gegen die Willkür einzelner Herren und Machthaber (insbesondere der Ritter) gerichtet waren, wie namentlich der Hansebund, der rheinische und der schwäbische Städtebund, obgleich auch wiederum das Innere

des Städtelebens von politischen Parteien stürmisch bewegt wurde. Daneben concentrirte sich auch der Bauernstand zu Associationen für den Kampf der Freiheit und Unabhängigkeit; es associirt sich die Gerichtsbarkeit in den Vehmgerichten.

Das andere Element des gegen die subjective Willkür und die Vereinzelung der Macht gerichteten Geistes bringt den Uebergang der Feudalherrschaft in die Monarchie hervor. Es bildet sich allmählig eine monarchische Einheit, eine gemeinsame Obergewalt, worin der besondere Wille sich einen wahrhaft allgemeinen Zweck setzte. Der Lehensherr wurde Meister über seine fast unabhängigen Vasallen, er unterdrückte ihre particuläre Gewalt; die Fürsten machten sich ganz vom Lehensverhältniss frei und wurden Landesherren, so dass sich auf zerstreuten Punkten bereits eine Vielheit kleiner souveräner Herren bildete oder der oberste Lehensherr die besondern Herrschaften unter seiner eignen vereinigte und alleiniger Herrscher wurde.

Dagegen tritt im geistlichen Lehensstande, der Kirche, an die Stelle des Zugs der Allgemeinheit und monarchischen Einheit am Ende des Mittelalters die Zersplitterung in den geistlichen Orden und kirchlichen Spaltungen, und die Entzweiung der kirchlichen Einheit im päpstlichen Schisma und den Kirchenversammlungen hervor, wozu noch ein immer grösseres Hervortreten des Individualismus in der Entstehung antikirchlicher Parteien, ketzerischer Secten und reformatorisch-polemischer Tendenzen sich kundgibt, lauter Erscheinungen, an denen die kirchliche Einheit zu Grunde ging. Regte sich schon in der Kunst ein freierer Geist, der aus den Schranken der kirchlichen Autorität herausstrebte, so kehrte sich dieser neuerwachende Geist in den Universitäten, wo er in der Wissenschaft und in den wiedererwachenden classischen Studien Pflege fand, immer entschiedener gegen die Hierarchie.

Von tief eingreifender Bedeutung endlich sind in dem Auflösungsprocesse des Mittelalters die neuen Entdeckungen und Erfindungen, durch welche sich die mittelalterliche Welt anschickte, von der weltlichen diesseitigen Wirklichkeit Besitz zu ergreifen und sich auf der Erde, als der eigentlichen und nächsten Heimath des Menschengeschlechts, wirklich heimisch zu machen, anstatt immer nur am Faden einer phantastischen jenseitigen himmlischen Welt mühsam in der irdischen diesseitigen im Sinne der Kirche sich zu orientiren.

III. Die neuere Zeit.

§. 218.

Allgemeiner Character der neuern Zeit.

Die allgemeine Culturaufgabe der neuern Zeit besteht darin, dass eine vermittelte, d. h. freie und bewusste Einheit des religiösen und weltlichen Lebens und damit die wahre, wesenhafte Freiheit verwirklicht werde, so dass also die Naturbildung des Alterthums und die Gemüthsinnerlichkeit des christlich-germanischen Lebens in der Cultur der neuern Zeit mit einander versöhnt werden sollen. Die beiden besondern Seiten der modernen Cultur sind aber die innere Freiheit des Bewusstseins in der Bildung und sodann die zur allseitigen Verwirklichung strebende objective, daseiende Freiheit im Staatsleben.

Diese allgemeine Culturaufgabe vollzieht sich in folgendem Entwickelungsprocesse. Durch die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts ist der Bruch des neuen Geistes mit der kirchlichen Autorität des Mittelalters zuerst thatsächlich geworden; im dreissigjährigen Krieg ist neben der politischen Gleichstellung der getrennten Confessionen auch das politische Gleichgewicht des europäischen Staatensystems wenigstens begründet worden; aus der absoluten Monarchie hat sich durch die Verkündigung der allgemeinen Menschenrechte und durch die Macht der Aufklärung die Revolution herausgeboren, nach deren wiederholtem Misslingen die Aufgabe der gegenwärtigen Zeit diese ist, die substantielle Freiheit zu verwirklichen, um in einem vollendeten politisch-socialen Organismus, der den Reichthum des republikanischen Lebens mit der ideellen Wahrheit des monarchischen Einheitsprincips vereinigt, einem jeden Gliede des staatlichen Organismus die Bedingungen zu einem wahrhaft humanen Leben zu verschaffen.

Die Bedeutung der Reformation besteht im Allgemeinen darin, dass der Process der religiösen Versöhnung in das Innere des Subjects verlegt und dieses Subject durch den rechtfertigenden Glauben oder die innerliche Aneignung des göttlichen Heils auf eigne Füsse gestellt ist. Der Geist emancipirte sich von der hierarchischen Autorität über die Gewissen, und die Völker sagten sich von der Bevormundung der römischen Herrschaft los. Das religiöse und nationale Element sollten fortan in innigster Verbindung sich entwickeln, womit die Einheit von Kirche und Staat angebahnt wurde. War

der Laie nun selbst Priester geworden, um sich seine Versöhnung durch eigne That zu erringen: so war überhaupt im Protestantismus die Freiheit des Geistes und die Berechtigung der Subjectivität wenigstens als Princip ausgesprochen und in allen Erschütterungen des Reformationszeitalters wenigstens als die treibende Macht rege geworden.

Während sich nun dem Protestantismus gegenüber der Katholicismus, dem nunmehr sein Anspruch auf die allgemeine Kirche thatsächlich genommen war, zu restauriren suchte und neben der Entfaltung eines äusserlich prächtigen, aber innerlich seelenlosen Cultus zugleich im tridentinischen Lehrbegriff sein dogmatisches Testament und in ihm die Grenze gegen den Lehrbegriff der Ketzer aufstellte, hat zugleich in dem neuentstehenden Jesuitenorden (wie Novalis sagt) der sterbende Geist der Hierarchie seine letzten Strahlen ausgegossen; es hat sich dieser Orden, welcher sich als die letzte, mit der Weltlichkeit vermittelte Form des Mönchsthums darstellt, seine wissenschaftliche und praktische Lebensaufgabe darein gesetzt, die Bekämpfung des neuen protestantischen Zeitgeistes in Wissenschaft und Leben allseitig durchzuführen, wobei ihm eine leichtfertige Moral, die auf Untergrabung aller substantiellen Sittlichkeit auslief, zu Hülfe kam.

Indem die Reformation ihr neues Princip in die Welt einzuführen suchte, weckte sie auch das Volk zum Bewusstsein der bürgerlichen Freiheit, obgleich der erste Versuch, diese Freiheit geltend zu machen, missglückte und blutig endete (im Bauernkriege) und als nächste geschichtliche Frucht der Reformationsgährung in politischer Beziehung nur die Bildung des dritten Standes hervortrat. Während die Reformation nach der religiösen Seite in England unvollkommen blieb und hier der Protestantismus eine blutige politische Umwälzung vollbrachte, zeigten sich in Frankreich die Gräuel des Religionskriegs in den Hugenottenverfolgungen, und Deutschland wurde verwüstet und zerrissen durch den dreissigjährigen Krieg, welcher aus einem religiösen zum politischen wurde. Die neuen Ideen, welche mit revolutionärer Macht auf allen Gebieten des Geisteslebens erwacht waren, konnten nur langsam zur vollen Entwickelung reifen, brachten aber doch überall siegreich den Freiheitsdrang des Subjects zu Tage.

Aus der Umbildung des Feudalstaates durch Verwandlung der Vasallen in Stände entstand die absolute Monarchie, welche

als Princip der politisch-administrativen Einheit des Staates die Souveränetätsidee erzeugte und recht eigentlich ein Zuchtmittel zur Freiheit der Völker wurde. Der Heros der Souveränetätsidee gegen die Standesprivilegien war der grosse Churfürst in Deutschland, dessen Sohn als Friedrich I. sich zum preussischen König erhob. War die Feststellung der absoluten Monarchie das eine Resultat des dreissigjährigen Kriegs, so war die weltliche Existenz der protestantischen Kirche das andere Resultat. In Ludwigs XIV. Princip „der Staat bin ich" wurde die absolute Monarchie factisch vollendet, so dass die deutschen Fürsten an ihr ein Muster der Nachahmung hatten.

Nachdem in England seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts durch die sogenannten englischen Freidenker oder Deisten der Boden der Orthodoxie unterhöhlt und das Princip des freien Denkens in Bezug auf die Religion, sowie in praktischer Beziehung das Princip der Gewissensfreiheit und der allgemeinen Duldung mit aller Energie des wissenschaftlichen Freimuthes durchgeführt worden war, machte diese freie religiöse Richtung gewissermaassen die Reise durch die gebildete Welt. In Frankreich nahm die deistische Richtung die eigenthümliche Wendung, dass von der Skepsis aus sie zum förmlichen Materialismus und Atheismus umschlug, während sie in Deutschland einen dem sittlich-ernsten, besonneneren Wesen des deutschen Geistes entsprechenden Character offenbarte. Derjenige deutsche Denker, welcher die Principien und den Inhalt der Aufklärung zum System vollendete, Kant, war es zugleich, welcher in theoretischer Beziehung das Zeitalter der Aufklärung abschloss, dessen praktischer Repräsentant Friedrich der Grosse war.

In der ersten französischen Revolution zog die Aufklärung ihre negativen praktischen Consequenzen; der freie Gedanke trat fessellos der zähen Macht des Bestehenden und den Ueberlieferungen der Vergangenheit gegenüber, um in allgemeiner Freiheit und Gleichheit die Principien der Vernunft und der allgemeinen Menschenrechte durchzuführen. Aber die bloss abstracte, hohle und leere Freiheit, der Fanatismus der Freiheit, zerstörte mit dem Aufheben aller Unterschiede die Lebensordnung und den Organismus des Staates und gründete unter dem Namen der Menschenrechte und der Souveränetät des Volks eine blutige Anarchie der Massen. Die Revolution hat

die absolute Monarchie gestürzt, um einen kritischen Process der verschiedenen Staatsformen zu durchlaufen, welcher mit der Despotie endigte, indem durch Napoleon wieder Recht und Gesetz in den Staat kam und durch Bändigung der negativen Mächte der Revolution, sowie durch die versuchte Gründung eines abstracten Weltreiches auf dem Boden der Eroberung, der Welt eine Zuchtruthe auf den Nacken gebunden wurde, wodurch sie für die spätere Erringung wirklicher, concreter Freiheit erzogen werden sollte. Der grosse Kritiker der Revolution stachelte das gesunkene Deutschland zum Selbstgefühl auf, welches sich mit der Idee des Vaterlandes, der Nationalität, erfüllte, aus deren Wurzel die Idee der Menschheit, der Humanität, hervorkeimt.

Während in Folge der Restauration, als der patriarchalischen Reaction gegen die Revolution, die in den letzten furchtbaren Elementen im Schoosse des Völkerlebens fortkeimten, versanken die bestehenden historischen Zustände selbst nach einer zweiten Revolution in einen mechanischen Schein-Constitutionalismus, indem die Wahrheit der aus den Befreiungskriegen und der Julirevolution herausgebornen constitutionellen Staatsverfassung vorerst noch ein Ideal blieb. Diese Staatsform aber, wohin die politische Gestaltung der neuern Staaten zunächst hindrängt, ist das geschichtliche Product der ganzen politischen Entwickelung seit dem Revolutionszeitalter. Sie ruht auf dem Princip der politischen Freiheit und hat zu ihrem besondern Inhalte folgende drei Momente: einmal die organische Einheit des politischen Ganzen, sodann die Aufopferung der besonderen Interessen an das Allgemeine und Ganze, und endlich die Theilnahme und freie Selbstbestimmung Aller in öffentlichen Angelegenheiten.

Das fruchtbare Resultat tiefer und gewaltiger geistiger Kämpfe seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist die moderne Bildung, welche nicht mehr bestimmt ist, Monopol und Privilegium Weniger zu bleiben, gleichwohl aber noch ohne eindringende Wirkung auf das Ganze des Lebens geblieben ist, weil sich alle lebendige Entwickelung der Persönlichkeit in die Enge des Privatlebens flüchtet und das gebildete Bewusstsein in das Extrem der Zerrissenheit, Blasirtheit und Frivolität ausläuft. Aber die Frivolität der Gegenwart ist in Wahrheit nichts anders, als die Sehnsucht der Zeit nach neuer religiöser Vertiefung.

Neuntes Capitel.

Die absolute Ethik oder die Religionsphilosophie.

§. 219.

Uebergang.

Die Wahrheit der christlichen Anschauung von der Weltentwickelung als einer Entwickelung des Reiches Gottes enthält die praktische Aufgabe für die Menschheit, die Welt zu ihrem Ideale, d. h. zum Dasein einer sittlichen Weltordnung, zu erheben. Nur aus der vorausgesetzten Erkenntniss der gegenwärtigen Entwickelungsstufe der Geschichte, sowie aus der lebendigen und allseitigen Theilnahme an den Interessen der Menschheit ist ein bewusstes und freies Streben nach dem Weltideale des sittlichen Willens möglich. Ist die Geschichte überhaupt nichts anders, als eine zeitlich successive Entwickelung dieses Ideals, so kann die neue künftige Gestalt desselben in der Wirklichkeit nur producirt werden durch Ueberwindung der Schranken, welche die Idee der Freiheit auf allen Lebensgebieten vorfindet; aber, indem die philosophische Anschauung des Weltideales die ganze verwickelte Weltbewegung in der Ruhe der Ewigkeit erblickt, besitzt sie im Gedanken alles dasjenige bereits gegenwärtig, was für die erfahrungsmässige Betrachtung ein Zukünftiges ist.

Da sich die ethische Freiheit nur auf der Grundlage und Voraussetzung der Natur entwickelt, so ist auch die Natur ein Moment in dem Weltideale; auch sie ist von ihrer Knechtsgestalt zu befreien, von dem Dienste der Vergänglichkeit zu erlösen, zum Dienste des Geistes und der Freiheit zu erheben. Die ethische Verklärung der Natur und der irdischen Welt ist erst die Vollendung des Geistes mittelst der sittlichen Menschenthat; durch die Arbeit der Hand wie des Geistes wird die Natur zum Dienste des letztern erhoben, zur Schönheit umgeschaffen, d. h. verklärt. Von der Natur zur Cultur geht der grosse Gang der Weltgeschichte; durch die Macht der Bildung ist die Macht des Egoismus, der geistigen und sittlichen Rohheit zu vernichten. Der Standpunkt des Geistes aber, auf welchem das Weltideal des sittlichen Willens in seiner Unbedingtheit angeschaut und erstrebt wird, ist die Religion.

Die Religion, wie sie in ihrer lebendigen Wirklichkeit auftritt, wurzelt in der Ethik, im praktischen Gebiete des Geteslebens; in der Religionsphilosophie vollendet sich die Ethik.

§. 220.

Der religiöse Standpunkt des Subjects.

Im Gemüthe ist der nächste Ausgangspunkt und unmittelbare Lebensboden der Religion im Subject; aber das Gemüth ist auch nur die religiöse Anlage des Ich als solche, noch nicht die reale Wirklichkeit der Religion, welche erst als durch die freie That des Ich gesetzte auftritt. Diess ist nur möglich durch den ganzen sittlichen Entwickelungsgang des Ich, worin es sich mit dem allgemein menschlichen Inhalte seines Wesens erst in lebendiger Weise erfüllt, um aus der Vertiefung in sich selbst sich mit seinem letzten unbedingten Zwecke frei zusammenzuschliessen.

Indem das Ich in seinem allgemeinen ewigen Lebensgrunde, dem absoluten Willen, sich findet und darin zugleich in Einem zumal sich nach seinem unbedingten Zwecke erfasst und will, hat es Religion. Diese ist also, ihrem Wesen nach das Sichsuchen und Sichfinden des Ich im absoluten Willen, als dem ewigen, nothwendigen Weltgesetze der Freiheit, oder sie ist das ewige Band, welches den einzelnen Geist mit dem allgemeinen wesentlichen Willen des Universums zusammenschlingt, das Individuum mit seinem ewigen Urgrunde in lebendig-thätiger Weise verbindet. So erscheint die Religion als die höchste Stufe, die der Wille erreichen kann, als die lebendige Bethätigung des Gewissens im Menschen, durch welche das Sittliche zu einem Heiligen wird.

Als sittliches Ich ist der Mensch Glied des Ganzen der menschlichen Gesellschaft überhaupt und als solches in seinem ganzen Sein und Thun ebenso bedingt durch die vor ihm dagewesenen, wie durch die zugleich mit ihm existirenden menschlichen Wesen. Zugleich steht er aber auch in seinem leiblichen Dasein im Zusammenhange mit der ihn umgebenden Natur und ihren Einwirkungen und ist auch nach dieser Seite bedingt und abhängig. Indem sich jedoch der Mensch mit allem übrigen besondern Dasein, welches für sich ebenso bedingt und abhängig ist, in der unendlichen Einheit des über alles Besondere hinausgehenden allgemeinen Lebensgrundes

erfasst, hat er darin ebenso zugleich sein eignes immanentes Wesen gegenwärtig, so dass die Bedingtheit des Ich durch den über es hinausgehenden Einen und allgemeinen unendlichen Lebensgrund, den absoluten Willen, nothwendig zugleich als Bedingtheit durch sein eigenes immanentes Wesen sich darstellt. Indem das Ich durch den absoluten Willen, als den unendlichen Lebensgrund des Universums, bedingt ist, weiss es sich darin zugleich als in seinem eignen absoluten Wesen und Lebensgrunde getragen, und hat somit in seiner Bedingtheit zugleich nothwendig den Grund seiner Freiheit.

Die beiden Grundelemente, welche das Wesen der Religion constituiren, sind somit die Abhängigkeit oder Bedingtheit und die Freiheit oder Unbedingtheit des Ich, die Hingebung an das Ganze und an das in demselben herrschende Weltgesetz des Willens, und das Hinaussein über das blosse Dasein kraft der reinen Bewegung der Freiheit. In der ruhigen Einheit dieser beiden Elemente, dem gehaltenen Gleichgewichte des Leidens und des Handelns, besteht die Wirklichkeit der Religion, also darin: dass das bedingte Ich in sich selbst reiner, absoluter Wille dadurch ist, indem es zugleich über alles Dasein und damit zugleich über sich selbst schlechthin hinaus ist.

Freilich geht dieses ursprüngliche, rein innerliche und stets sich gleich bleibende Wesen der Religion nicht vollständig in jedem einzelnen Momente ihrer daseienden Wirklichkeit auf; aber der in der Zeit sich entwickelnde Menschengeist hat das ewige Wesen der Religion stets zur Grundlage und zum treibenden Princip seiner Entwickelung, und der in der Wirklichkeit erscheinende religiöse Geist der Menschheit ist der Weg, den der Geist zurücklegt, um zu seinem wahrhaften, vollendeten Sein zu gelangen. Indem der religiöse Geist in seiner immanenten menschlichen Entwickelungsgeschichte den eignen Lebenstrieb des Ich selbst erkennt, kommt ihm mit der fortschreitenden Vertiefung in sich selbst die eigentlich erlösende Kraft des Sittlichen als eine über dem endlichen Ich und seiner That unendlich hinausliegende höhere Macht zum Bewusstsein oder doch wenigstens als Ahnung zur Offenbarung, und so entsteht das Bewusstsein des sittlichen Willens als des unbedingten Zweckes der Wirklichkeit oder des in der Entwickelung der Geschichte sich zur Geltung bringenden, den bloss für sich seienden endlichen

Willen durchbrechenden, unabhängigen sittlichen Weltgesetzes. Und eben dieses unabhängig für sich bestehende absolute Gesetz, als die allein erlösende Macht des Sittlichen, wird für das Ich als der Gottesbegriff oder als die ewige sittliche Weltordnung angeschaut.

§. 221.

Die sittliche Gemeinde im Lichte der Religion.

Erst in der bewussten und freien Hingebung des Ich an die allgemeine nothwendige Bedingtheit des unendlichen Ganzen, aus welcher sich die unendliche Kraft der sittlichen That erhebt, ist die Vollendung des Geistes zum sittlichen Universalreiche der versöhnten Menschheit möglich. Auf dieser Höhe der Religion hat das Subject nicht mehr, als selbstisches und in die endliche Zweckbeziehung versenktes Ich, das Bedürfniss, in einem von der Endlichkeit freien, absolut jenseitigen Sein, welches auf dem Standpunkt eines noch unfreien Bewusstseins und Willens als persönliches Selbstbewusstsein vergegenständlicht und dem Ich gegenübergestellt wird, sich spiegeln und geniessen zu wollen; vielmehr kann der zur vollen Besinnung auf sich selbst gekommene Geist die unendliche Wahrheit seines Wesens nur darin haben, dass er in einer über das Ich und über die Endlichkeit überhaupt hinausliegenden, ebendarum aber nur im Ich selbst und in der Durchdringung und freien Gestaltung der endlichen Welt sich realisirenden Kraft der reinen Freiheit seine Versöhnung mit sich selbst zu finden.

Nur also, wenn das Ich in freier, sich gegenseitig hingebender und ergänzender Gemeinsamkeit mit Andern über seine individuellen Schranken hinausgehoben ist, und in der lebendigen bewussten Theilnahme am allgemeinen sittlichen Leben des Staates und der Gesellschaft sein innerst eignes Leben und Thun gefunden hat, ist ihm auch das Göttliche als das beherrschende Gesetz und die belebende Kraft der sittlichen Freiheit zu einem wesentlich Gegenwärtigen und Wirksamen geworden und die bisherige Entseelung und Entgötterung des endlichen Daseins überwunden.

Durchdringt die Religion in solcher Weise das ganze Leben, so ist ein besonderer Cultus nicht mehr möglich; der Cultus der vollendeten, absoluten Religion ist ihre praktische Vollbringung in den concreten Lebenssituationen; er umfasst

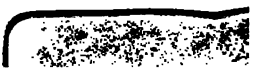
alle Gesammtwerke des Volkes und das gesammte sittliche Thun des Einzelnen; alle sittlichen Mächte erscheinen als göttliche Potenzen, und der Cultus Gottes ist eben nichts Anderes als der Cultus der Industrie, der Humanität, der Wissenschaft und des Schönen; sein Boden ist nicht mehr die Kirche, wie sie bisher dem weltlichen Leben des Staates gegenüber stand, sondern der allgemeine Lebensboden der freien, beweglichen Gesellschaft, in welcher die religiöse Innerlichkeit oder der sittliche Trieb des Menschengeistes immer vollständiger in die gegenständliche Erscheinung tritt, die ganze Wirklichkeit des Menschenlebens in seinen Höhen und Tiefen, mit seinen Kämpfen und seiner Arbeit in's göttliche Centrum geführt und hier zur Versöhnung gebracht werden, indem sie der sittliche Wille auf das absolute Gesetz der Freiheit bezieht.

§. 222.

Die ethische Verklärung der Welt.

In der Anschauung des Menschen, der durch das Wissen in das innerste Leben der Natur eingedrungen ist und sich dasselbe zum geistigen Eigenthume gemacht hat, soll auch sie wieder zur reifen und freien geistigen Schönheit verklärt werden und der Mensch soll in ihrer Anschauung die Versöhnung von Geist und Natur als gegenwärtig feiern, und für den Zweck der fortwährend hervorzubringenden, wie auch Sinn und Phantasie belebenden gegenständlichen Anschauung dieser Versöhnung dient die Kunst.

Wird nun aber erst in der Gemeinschaft, auf dem Boden eines in sich bestimmten und sittlich belebten menschheitlichen Ganzen, das wirkliche, gegenwärtige Dasein der unendlichen Welt des Willens erreicht, in welcher alles für sich unwahre endliche Wollen getilgt und die Versöhnung Aller im absoluten Gesetze des unbedingt mit sich einigen Willens verwirklicht ist: so tritt die wahrhafte Erscheinung der absoluten Sittlichkeit, in der Entfaltung der religiösen Idee zu unmittelbarer Lebendigkeit der totalen Lebenserscheinung, als schöne Sittlichkeit auf, welche sich als die Realisirung der in der Kunst bereits als ideale Anschauung vorhandenen Welt der Schönheit, in der daseienden Wirklichkeit des Menschenlebens, als die Verwirklichung der schönen Welt durch die ethische Macht des Willens erweist.

So hat die Erde, als das Erziehungshaus der Menschheit zur wahrhaften unendlichen Freiheit, eine ethische Bestimmung. Wenn alle Kreise des Lebens, von der engen Sphäre des sittlich-idealen Familienlebens bis zur weitesten des öffentlichen und socialen Lebens, von der verklärenden Macht des Willens durchdrungen und Natur, Recht, Geselligkeit, Kunst und Wissenschaft, Alles durch Alles und Eins durch das Andere zu einem lebensvollen, reichgegliederten Organismus wahrer Humanität vermittelt ist: so wird auch der sociale Staat der Zukunft, als die sich selbst durch das absolute Gesetz des wahrhaft menschlichen Wesens organisirende und regierende Menschheit, eine Welt der Schönheit werden, indem die sittliche Schönheit bis in den innersten Haushalt des Volkslebens dringt und durch die Harmonie aller Lebensformen die Einheit des ganzen Volkslebens verkündigt, in welcher alle individuellen Härten und socialen Widersprüche aufgelöst und ausgeglichen sind, die Herrschaft der reinen und ewigen Natur erreicht und die Offenbarung des absoluten Willens in ihrem Ziele angelangt ist.

Die Kirche des Geistes ist die freie sittliche Gemeinde und als solche der geistige Sauerteig, der die empirische Welt zu durchdringen und mehr und mehr in ihr Ideal umzuwandeln, d. h. zu verklären hat. Diess ist nicht eine Rückkehr zur Natur in ihrem primitiven Zustand, sondern eine Erhebung derselben zum Geiste, die Erreichung jener höhern, heiligen Natur, in welcher die dem Geiste noch als Gegensatz gegenüberstehende Natur mit demselben versöhnt, von demselben beherrscht und zum Dienste desselben verwendet ist. Indem der ganzen Erde durch den Menschen die Spuren des Geistes eingegraben werden, wird sie in Wahrheit von ihrer Endlichkeit, ihrer Unfreiheit erlöst, und zur neuen Erde, deren autonomer Besitzer, Bewirthschafter und Herr der Mensch ist. Damit ist das Himmelreich auf Erden, wie es im prophetischen Geiste des ersten grossen Genius der Humanität aufgegangen war, nicht als ein Geschenk der Gnade, sondern durch das freie sittliche Thun der Menschheit errungen und die absolute Vollendung der Dinge eingetreten.